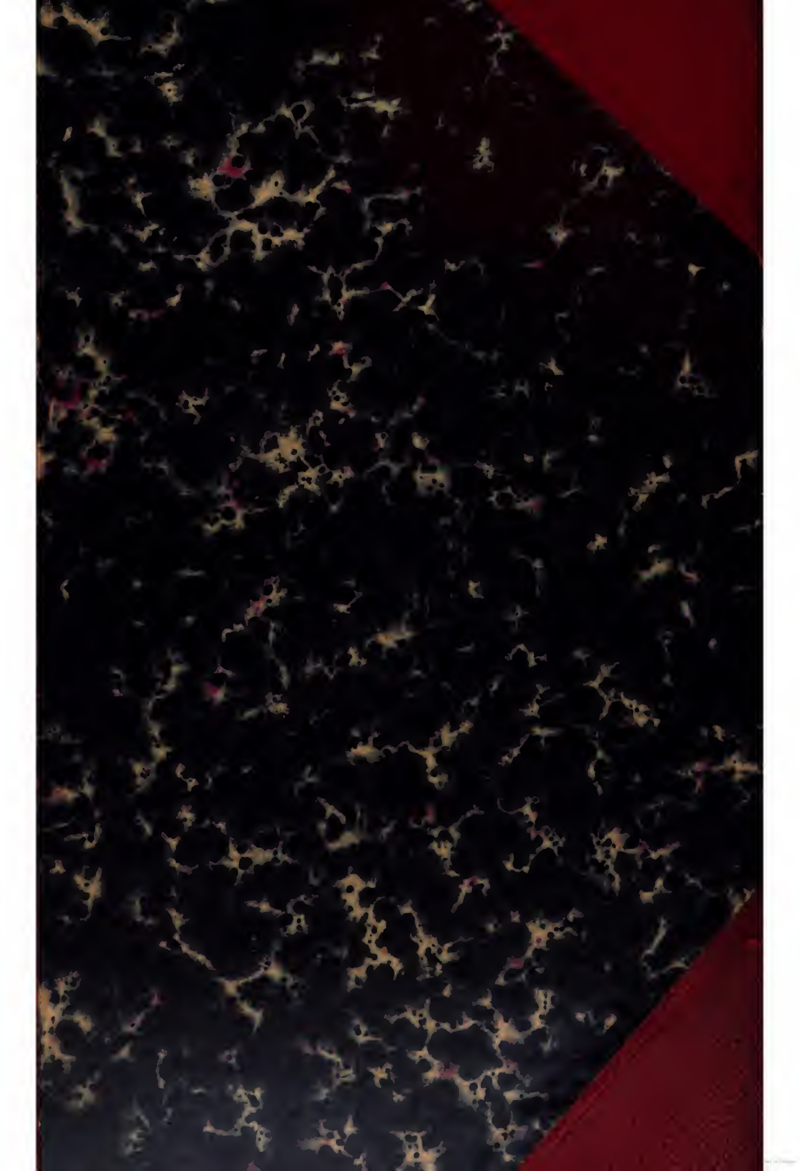




image
not
available



SAMMLUNG THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER.

LEHRBUCH

DER

KIRCHENGESCHICHTE

VON

DR. WILHELM MOELLER
† ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN KIEL.

DRITTER BAND

REFORMATION UND GEGENREFORMATION

BEARBEITET

VON

DR. GUSTAV KAWERAU
KONSISTORIALRAT UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BRESLAU.

DRITTE ÜBERARBEITETE UND VERMEHRTE AUFLAGE.



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1907.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Herrn Geh. Regierungsrat

Propst Dr. Karl Urban

in Magdeburg

in Erinnerung an unsern gemeinsamen Amtsantritt

am Kloster Unser Lieben Frauen

vor 25 Jahren am 1. Oktober 1882.

Vorwort.

Nach einem Zwischenraum von 8 Jahren ist es mir vergönnt, auf die 2. Auflage dieser Geschichte der Reformation und der Gegenreformation eine dritte folgen zu lassen. In der Zwischenzeit ist für die Erforschung dieses Abschnittes der Kirchengeschichte wieder ausserordentlich viel durch Quellenpublikationen, Einzeluntersuchungen und zusammenfassende Darstellungen geschehen. Ich habe nach Kräften daher nachgetragen, einzelne Abschnitte stark überarbeitet, manche Ergänzung hinzugefügt, auch einige Versehen der früheren Auflage berichtigt; dass mir manches, namentlich von ausländischer Literatur, unbekannt oder unzugänglich geblieben ist, ist mir wohl bewusst. Ich habe, um die Literaturübersicht nicht zu sehr anschwellen zu lassen, neuerer Literatur zu liebe manche ältere Angabe jetzt getilgt, habe ausserdem möglichst vollständig die einschlägigen Artikel der protest. Real-Enzyklopädie angeführt, um die Leser wegen reichlicherer Literaturnachweisungen ein für allemal dorthin zu verweisen. Zu besonderem Danke weiss ich mich der meisterhaften Darstellung der Reformationszeit in dem Grundriss meines Breslauer, jetzt Tübinger Kollegen, D. Karl Müller, verpflichtet, aus der ich viel Anregung und Belehrung empfangen habe; unter Beibehaltung der Eigenart meiner Darstellung in Anlage und Stoffbehandlung habe ich doch an so manchen Punkten von ihm zu lernen mich bemüht. Auch die „Grundlinien der Kirchengeschichte“ von D. Loofs mit ihren knapp gehaltenen Andeutungen sowie vor allem die Neubearbeitung seiner Dogmengeschichte nenne ich unter den Schriften, denen ich viel verdanke. Dem trefflichen Kenner der Anfangsjahre der Reformationszeit, Prof. Dr. Kalkoff danke ich nicht nur für die Förderung, die er uns allen jetzt durch seine klärenden Studien zu Luthers römischem Prozess, wie früher zur Geschichte des Wormser Reichstages und der Tätigkeit Aleanders gebracht hat, sondern speziell noch für die freundschaftliche Beratung, mit der er mich bei der Neubearbeitung der

betreffenden Abschnitte meines Buches unterstützt hat. Auch meinem alten Freunde und Kollegen D. Nic. Müller in Berlin danke ich hier auch öffentlich, dass er mir Einsicht gewährte in seine grade im Druck befindlichen, aber noch nicht veröffentlichten Studien über Fürst Georg von Anhalt und Joachim II. (Jahrb. für Brandenb. KG IV).

Mancherlei Wünsche, die mir nach dem Erscheinen der 2. Auflage in Rezensionen oder brieflich geäussert wurden, habe ich zu berücksichtigen gestrebt, z. B. dadurch, dass ich, soweit angängig, Jahreszahlen den Kapiteln beifügte und dieselben in bezifferte Abschnitte zerlegte. E. Friedberg hat ausgesetzt, dass die kirchenrechtliche Seite von mir zu stiefmütterlich behandelt sei; da aber etwa 25 Seiten der 2. Aufl. der Kirchenverfassung, der Stellung der Kirche zum Staate und den darüber aufgestellten Theorien gewidmet sind, so hatte ich grade diesen Vorwurf nicht erwartet. Und wenn er beklagt, dass ich nicht einmal die bekannten Werke von Sohm und Rieker kennte und mich auch auf des letzteren Schrift über die Grundsätze reformierter Kirchenverfassung erst meint aufmerksam machen zu müssen, so geht daraus nur hervor, dass er den Hauptabschnitt meines Buches von der Verfassung Abt. VI Kap. 1 gar nicht beachtet hat, er hätte sonst (2. Aufl. S. 359) die von ihm vermissten Bücher — zufällig alle 3 dicht neben einander — angeführt gefunden. Dass ich über Sohms Buch schon vor 12 Jahren in Breslau vor Geistlichen mehrere Vorträge gehalten habe, konnte er freilich nicht wissen.

Es ist unvermeidlich, dass schon während des Druckes wieder neue Forschungen hervortreten, oder dass der Verfasser Zeitschriftenaufsätze im Lesezirkel erst etliche Zeit nach ihrem Erscheinen kennen lernt, wenn es zu spät ist, sie noch im Texte seines Buches zu verwerten. Einiges davon führe ich noch unter den „Nachträgen" an. Besonders leid tut es mir, dass ich die tief eindringende Studie K. Müllers über Luther und Karlstadt, speziell über die Wittenberger Vorgänge 1521/22, die mir in Fahnenabzügen jetzt vorliegt, nicht mehr für S. 37 ff. und 64 ff. verwerten konnte. Bei der Korrektur und der Anfertigung des Registers hat mich mein Sohn, Pfarrvikar Hans Kawerau, in willkommener Weise unterstützt. Möge dem Buche, nun es zum dritten Male ausgeht, wiederum eine freundliche Aufnahme beschieden sein.

Breslau, den 16. Juli 1907.

G. Kawerau.

Inhaltsverzeichnis.

Kirchengeschichte der Neuzeit.

Erste Periode.

Reformation und Gegenreformation, 1517—1648.

Abkürzungen und Sigla.

ABA = Abhandlungen der bair. Akademie der Wissenschaften, historische Klasse.
ABöhmAW = Abhandlungen der Böhm. Akad. der Wissenschaften.
ADB = Allgemeine deutsche Biographie.
AfLittG = Archiv für Literatur-Geschichte.
AG = Archiv für Geschichte.
ALG = Archiv für Literatur-Geschichte.
ALKM = Archiv f. Literatur u. KG. des Mittelalters.
AOeG = Archiv für österreichische Geschichte.
Apol. = Apologie.
ARG = Archiv für Reformations-Geschichte.
ASB = Acta Sanctorum Bollandi.
AT = Altes Testament.
BA = BraunschweigerLuther-Ausgabe.
BBKG = Beiträge zur bairischen Kirchen-Geschichte.
Bsächs.KG = Beiträge zur sächsischen Kirchen-Geschichte.
Beitr.z.RG = Beiträge zur Reformations-Geschichte.
BM = Bullarium magnum, Turiner Ausgabe.
CA = Confessio Augustana.
CR = Corpus Reformatorum.
Denzinger = Enchiridion Symbolorum ed. Denzinger.[7] Wirceb. 1895.
deW = de Wette, Luthers Briefe.
DevBl = Deutsch-evangelische Blätter.
DLZ = Deutsche Literatur-Zeitung.
E = Briefwechsel Luthers, herausg. von L. Enders.
EA = Erlanger Luther-Ausgabe.
EB = Erzbischof.
FbrprG = Forschungen zur brandenb.-preussischen Geschichte.
FC = Formula Concordiae.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
FRA = Fontes rerum Austricarum.
G = Geschichte.
GGA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
GS = General-Superintendent.
GV = Geschichts-Verein.
HJb = Historisches Jahrbuch (Münchener).
HpBl = Historisch-politische Blätter.
HpZ = Historisch-politische Zeitschrift (L. v. Ranke).
HTb = Historisches Taschenbuch.
HZ = Historische Zeitschrift.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
[NJdTh = Neue Jahrbücher für deutsche Theologie].
JGG = Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
Jh = Jahrhundert.
JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
K = Kirche, Kirchen.
KL = Kirchen-Lexicon, katholisches 2. Aufl.
KO = Kirchen-Ordnung.
KZ = Kirchen-Zeitung.
L. = Luther.
Loofs[4] = Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl.
MA = Mittel-Alter.
MComGes = Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.
MIÖG = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichte.
Mirbt = C. Mirbt, Quellen der Geschichte des Papsttums. 2. Aufl. 1901.
MittVGDBöhmen = Mitteilungen des

Vereins f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen.
KMüllerBek = E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903.
MVGA = Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertum.
NA = Neues Archiv.
NB = Nuntiatur-Berichte.
NF = Neue Folge.
NGA = Nachrichten der Göttinger Akademie.
Niemeyer = Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Leipzig 1840.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PpStA = Publikationen aus den preussischen Staats-Archiven.
PrJbb = PreussischeJahrbücher.
QFPrJ = Quellen und Forschungen des Preussischen Instituts.
RA = Reichstags-Akten.
RE = Real - Encyklopädie 3. Aufl.
RE[2] = Real - Encyklopädie 2. Aufl.
RQ = Römische Quartalschrift.
SBBA = Sitzungs-Berichte der bairischen Akademie.
SBBerlA = Sitzungs-Berichte der Berliner Akademie.
SBWA = Sitzungs-Berichte der Wiener Akademie.
Schaff = Bibliotheca Symbolica, ed. Schaff. New-York 1877.
StlV = Stuttgarter Bibliothek des literarischen Vereins.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThLB = Theologisches Literatur-Blatt.
ThLZ = Theologische Literatur-Zeitung.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
UN = Unschuldige Nachrichten.
Vg. = Vulgata.
VRG = Verein für Reformationsgeschichte.
WA = Weimarer Luther-Ausgabe.
Walch = Walch'scheLuther-Ausgabe.
WW = Werke.
ZA = Zeit-Alter.
ZdA = Zeitschrift für deutsches Altertum.
ZdKG(oderZdCG) = Zeitschrift für deutsche Kultur - Geschichte.
ZdPh = Zeitschrift für deutsche Philologie.
ZfTh = Zeitschrift für Theologie (Tübinger).
ZG = Zeitschrift für Geschichte.
ZGW = Deutsche Zeitschrift für Geschichts - Wissenschaft.
ZhTh = Zeitschrift für historische Theologie.
ZhV = Zeitschrift des historischen Vereins.
ZKG = Zeitschrift für Kirchen-Geschichte.
ZKR = Zeitschrift für Kirchenrecht.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZkW = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
ZlTh(K) = Zeitschrift für lutherische Theologie (und Kirche).
ZPGLK = Zeitschrift für preussische Geschichte und Landeskunde.
ZprTh = Zeitschrift für praktische Theologie.
ZSKG = Zeitschrift für sächsischeKirchengeschichte.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZVKG = Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Kirchengeschichte der Neuzeit.

Literatur: ELThHenke, Neuere KG. Nachgel. Vorlesungen (bearb. von WGass u. AVial). 3 Bde. Halle 1874—80. JJHerzog, Abriss der gesamten KG[2] (von GKoffmane). Bd. II. Lpz. 1892. KvHase, KG auf d. Grundl. akadem. Vorlesungen. T. III. (WW III) Lpz. 1891—93. RRocholl, G. d. evg. K. in Deutschl. Lpz. 1897. GJPlanck, G. der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres prot. Lehrbegriffs. 6 Bde. Lpz. 1781—1800; fortgesetzt in G. der prot. Theologie v. d. FC bis in die Mitte des 18. Jhs. Gött. 1831; die Schriften von Werner, Frank, Dorner s. Bd. I[2] 25.

Erste Periode.

Reformation und Gegenreformation 1517—1648.

Einleitender Ueberblick.

Vgl. KSell in PrJbb 98, 40. Troeltsch in HZ 97, 1 ff., und dagegen ThBrieger in ZKG 27, 348 ff. und Kattenbusch in ZThK 16, 506 f.

Die neue Zeit in der KG beginnt — trotz verschiedenartiger Einwendungen dagegen — mit M. Luther, nicht allein, weil über seinem Auftreten eine Spaltung in der abendländischen Christenheit von so beträchtlichem Umfange erfolgt ist, dass alle Trennungen, die das MA gesehen hat, dagegen wie unbedeutende, mehr oder weniger lokale Absplitterungen erscheinen, und fortan der Name „allgemeine" Kirche für den der Reformation widerstrebenden Teil zur Prätension wird, sondern auch weil hier der Aufbau, den die christliche Kirche im System des Katholizismus erfahren hat, prinzipiell in den entscheidenden Punkten negiert und durch einen Neubau auf Grund eines neuen Verständnisses des Evangeliums ersetzt ist. L.s Reformation steht, trotz zahlreicher Berührungen im einzelnen, nicht auf einer Linie mit den Sektenbildungen des MA, noch weniger ist sie nur Fortsetzung der innerkirchlichen Reformen des 15. Jhs, oder nur eine Umbildung des Katholizismus und eine Fortsetzung kath. Fragestellungen, sondern bezeichnet eine neue Phase in der Entwicklung des Christentums.

So viel auch im einzelnen Wiclif und die sog. Vorreformatoren in religiöser Erkenntnis und in Kritik des Bestehenden, andererseits die Gegner des Kuria-

lismus (Marsilius u. a.), zuletzt auch der Humanismus in seiner Kritik des Kirchentums und der Scholastik und durch seine Wendung „ad fontes", zur Schrift und den KVätern, Weg bereitet haben, so kommt doch L. geschichtlich nicht als Sammler, Erneuerer und Vollstrecker ihrer Gedanken in Betracht. Nicht durch die Schule dieser, sondern auf ganz anderem Wege ist er zu seinem Lebenswerk herangereift: theologisch führt sein Weg aus der nominalistischen Scholastik zu Augustin (teilweise auch zur deutschen Mystik), und über Augustin zu Paulus und der Schrift überhaupt; religiös aus dem Suchen nach den mannigfaltigsten Garantien jenseitiger Seligkeit zu dem Finden und Erfahren der Seligkeit als der Gewissheit der Sündenvergebung im Glauben an den in Christus offenbaren göttlichen Gnadenwillen. Auf Grund seiner durch die Schrift geleiteten und bestätigten Heilserfahrung durchbricht er den kath. Glaubens-, Gnaden- und KBegriff und damit zugleich das kath. Frömmigkeitsideal. Er legt an den entscheidenden Punkten einen neuen Grund in Erneuerung der religiösen Gedanken Pauli und im Verständnis des Wesens des Evangeliums. An die Stelle des kath. religiösen Ideals, des Trachtens nach seligen Stunden der Gottesschau und des Gottesgenusses, tritt die Heilsgewissheit und das getroste Gottvertrauen; an die Stelle des sittlichen Ideals weltflüchtiger, asketischer Heiligkeit der Gottesdienst des täglichen Lebens in Berufstreue und Nächstenliebe. Was bisher am höchsten gewertet war, verliert seinen Glanz, und was beiseite geschoben oder vergessen war, rückt in den Mittelpunkt des Christenlebens. Luther hat „die ausschliesslich persönliche Religion wieder entdeckt"; er hat „die Frömmigkeit, die auf dem sichern Besitz Gottes beruht und den ganzen Menschen verlangt, jedermann zugänglich gemacht, den Christen nicht aus der Welt hinausgeführt, sondern ihm die Welt mit allen ihren Gemeinschaftsformen als Wirkungskreis erschlossen. Das Christentum der Laienwelt konnte nun wieder vollkommenes Christentum werden" (KMüller).

Die Entwicklung des kirchlichen Kampfes drängt L. mit Notwendigkeit aus der Papstkirche und nötigt ihn zu einem Neubau, zunächst evg. Gemeinden, dann greifen die Fürsten (und Magistrate) ein und organisieren Landeskirchen. Die religiöse Frage wird zur nationalen, bald aber auch zur Interessenfrage der verschiedenen Stände: dadurch verquickt sich die religiöse Bewegung mit den verschiedenartigsten weltlichen Interessen und wird in die politische Geschichte der Zeit verflochten. Unter langen Kämpfen, Läuterungsprozessen, Trennungen (Anabaptismus, Mystizismus, Antitrinitarismus) entscheidet sich die Spaltung Deutschlands in kath. und evg. Stände (Augsburger Religionsfriede), aber auch die Spaltung in luth. und ref. Konfessionskirchen. Aber auf neuem Grund ist doch noch — schon von Luther selbst, mehr noch von Melanchthon — viel mit überkommenem Material gebaut, der evg. Glaubensbegriff verquickt sich aufs neue mit dem kath., die theologische Arbeit treibt unter den Kämpfen nach rechts und links schnell in eine neue Scholastik hinein. Die Kirchen, die aus dem Kampf hervorgehen, sind lutherischerseits mehr Schulen der reinen Lehre und Erziehungsanstalten eines un-

mündigen Volkes, als priesterliche Gemeinden der Gläubigen. Der Kampf mit Rom treibt dazu, der Kirchen-, Traditions- und Papstautorität gegenüber die Autorität des unfehlbaren Bibelwortes aufzurichten, zugleich aber die Symbole resp. eine schnell befestigte Tradition reiner Lehre zum Auslegungskanon für die Schrift zu machen. Partikularismus der mannigfachsten Art lähmt die Aktionsfähigkeit der deutschen Protestanten, schwächt sie Roms planmässigem Vordringen gegenüber und lässt sie viel von ihrem Besitzstand wieder verlieren; schliesslich vermögen sie sich nur noch durch ausserdeutsche Hilfe in den Schrecken des 30jährigen Krieges zu behaupten. Als eine selbständige kirchengeschichtliche Grösse tritt der Calvinismus in die Entwicklung der Ereignisse ein: ein Epigone des Luthertums, aber mit selbständigem Gepräge.

Weniger durch tiefgreifende theol. Differenzen, als durch seinen theokratischen Zug sich unterscheidend, erscheint er neben dem Luthertum, welches politisch selbstgenügsam, lediglich um die Reinheit des Evangeliums und dann der immer detaillierter entwickelten Lehre und um den Gewissenstrost des Einzelnen bekümmert ist, als eine politisch aggressive, des Herren Kriege führende Macht, überall zielbewusst ins öffentliche Leben eingreifend. Seine Geschichte wird daher eine Kriegs- und Märtyrergeschichte ohnegleichen. Freilich in Deutschland, wo er propagandistisch fast nur auf bereits luth. Boden als „Reinigung" des Luthertums von „papistischem Sauerteig" siegreich vorschreitet und alle Gebiete erobert, die von der Fortentwicklung des Luthertums zur Theologie der FC abgestossen werden, verblasst sein theokratisches Wesen. Aber im Kampf mit seinem Todfeinde, der abgöttischen Papstkirche, im Westen Europas gelangt er zu reiner, charakteristischer Ausprägung.

Das Ende des 30jährigen Krieges, die Mitte des 17. Jhs, ist der Abschluss der Reformationsperiode. Aber am Ende derselben zeigt sich in Deutschland in Calixt mit seinem weiten, geschichtlich orientierten Blick und seiner irenischen Stimmung der Prophet weiterer Entwicklungen des Protestantismus, während in England, für welches erst jetzt eine eigentlich nationale Reformation anhebt, durch die Gedanken der völligen Scheidung von Staat und Kirche, der Vertauschung der Landes- und Volkskirche mit der freien Assoziation der Gläubigen, durch das Prinzip der Toleranz u. dgl. weiterer kirchlicher Entwicklung vorgearbeitet wird.

Die römische Kirche hat inzwischen aus der Erschütterung, die die Reformation ihr gebracht, sich aufgerafft, im Jesuitenorden die Führer im Kampfe gefunden, im Tridentinum die Reformation abgewiesen, zugleich aber sich selbst so weit gefestigt, dass sie die Rückeroberung erfolgreich beginnen kann (Gegenreformation). Aber ihre grossen Siege, oft durch die Schwäche, Uneinigkeit und Kurzsichtigkeit der Gegner ihr zu leicht gemacht, oft durch ungeistliche

Waffen errungen, schädigen die innere Entwicklung; der Retter des Katholizismus, der Jesuitenorden, wird sein Verhängnis: die Mechanisierung des religiösen Lebens, wie das Streben nach Macht bringen eine neue Verweltlichung mit sich.

Die morgenländische Kirche, von den Vorgängen im Abendland fast völlig unberührt, scheidet einstweilen aus unserer Betrachtung aus, um erst am Schluss des Ganzen Gegenstand unserer Darstellung zu werden.

Erste Abteilung.

Die deutsche Reformation bis 1555.

Quellen zur deutschen Ref.-G.: LUTHERS WW. Wittenb. 12 deutsche (1539—59), 7 lat. Folianten (1545—58); Jena: 8 deutsche, 4 lat. Fol. 1555—58 u. spät. Aufll.; Eislebener Suppl. (JAURIFABER) 2 Fol. 1564, 65; Altenb. 1661—64 10 Fol. (deutsch); Lpz. 1729—40 22 Fol. (deutsch); Halle (GWALCH) 24 Bde. 4°. 1740—53, die lat. in deutsch. Uebers., mit beigefügten Urkunden und Schriften der Gegner; Erlangen-Frankfurt-Calw (IRMISCHER, SCHMIDT, ENDERS) 67 deutsche Bde., 1826—57, ein Teil davon (1—20, 24—26) in 2. wesentlich verbesserter Aufl. 1862—85; 28 Bde opp. exeg. lat., 3 Bde Comm. in ep. ad Gal., 7 Bde opp. var. argumenti; Briefwechsel (ENDERS) bis jetzt 11 Bde; Weimar (KNAAKE u. a.) seit 1883 in 4°, bis jetzt 1—16, 19, 20, 23—5, 27—9, 32, 33; Bibelübers. 1. PDREWS, Disputationen L.s Gött. 1895. Briefe ausserdem bei DEWETTE. 6 Bde (der 6. von KSEIDEMANN), Berl. 1825—56; Luthers Briefwechsel von BURKHARDT. Lpz. 1866; KOLDE, Analecta Lutherana. Gotha 1883. Tischreden: FÖRSTEMANN-BINDSEIL. 4 Bde. Berlin 1844—48. BINDSEIL, Colloquia. 3 tom. Lemgo 1863—66. WRAMPELMEYER, Tageb. des C. Cordatus. Halle 1885. SEIDEMANN, Lauterbachs Tagebuch. Dresd. 1872. PREGER, Tischreden. Leipz. 1888. LÖSCHE, Analecta Luth. et Mel. Gotha 1892. KROKER, L.s Tischr. in der Mathesischen Samml. Lpz. 1903. — Beste kommentierte) Volksausgabe (Auswahl): [3]8 u. 2 Ergänzungsbde, [Braunschw.] Berlin 1905.

MELANCHTHONS WW. Basil. 1541, 5 Fol.; Viteb. 1562. 4 Fol. Corpus Reformatorum ed. BRETSCHNEIDER et BINDSEIL. 28 vol. 4°. Hal. et Brunsv. 1834—60 (Vol. 1—10 die Briefe). Vervollständigung der Briefe in BINDSEIL. Phil. Mel. Epistolae. Hal. 1874; CKRAUSE, Melanthoniana. Zerbst 1885; HARTFELDER, Anal. Melanth. paedag. Lpz. 1892. Ueber Zwingli s. später. JBRENZ, Opp. 8 Tom. Tüb. 1576—90. Briefwechsel: d. JBRENZ ed. PRESSEL. Tüb. 1868; d. J. JONAS ed. KAWERAU. 2 Bde. Halle 1884, 1885; des BUGENHAGEN ed. VOGT. Stettin 1888. Sonstige Quellenpublikationen: LÖSCHER, Vollst. Ref.-Acta (1517—19). 3 Bde. Lpz. 1720 ff. TENTZEL-CYPRIAN, Hist. Bericht vom Anfang u. Fortg. d. Ref. 2 Bde. Lpz. 1717, 1718; darin ausser vielen „Nützlichen Urkunden“ SPALATINI Annales (bis 1543) u. FMYCONII hist. reform. KAPP, Kl. Nachlese nützl. Urkunden. 4 T. Lpz. 1727 ff. DANGERDESII Scrinium antiquarium s. Miscell. Groningana. 8 tom. Gron. 1748 ff. RIEDERER, Nachrichten zur K.-, Gelehrten- u. Bücher-G. 4 Bde. Altdorf 1764—68; STROBEL, Miscellaneen, Beiträge u. Neue Beiträge. Nürnb. 1778 ff., 1784 ff., 1790 ff. FÖRSTEMANN, Archiv f. d. G. d. Ref. Halle 1831. Ders., N. Urkundenbuch. Hamb. 1842. MLENZ, Briefw. Landgr. Philipps mit Bucer. 3 Bde. Lpz.

1880—91 (PpStA 5, 28, 47). NEUDECKER, Urkunden aus der Ref.-Zeit. Kassel 1836. Ders., Merkw. Aktenstücke. Nürnb. 1838. Ders., N. Beiträge. Lpz. 1841. 2 Bde. JKSEIDEMANN, Erläuterungen zur Ref.-G. Dresd. 1844; Beiträge zur Ref.-G. 2 Hefte. Dresd. 1845, 1848. HANS V. D. PLANITZ, Berichte aus d. Reichsregiment 1521—23, hrsg. v. EWÜLCKER u. HVIRCK, Lpz. 1899; Akten u. Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs v. Sachsen, hrsg. v. FGESS I Lpz. 1905. KLANZ, Korr. des Kaisers Karl V. 3 Bde. Lpz. 1844—46. GHEINE, Briefe an Karl V. (1530—32). Berlin 1848. Deutsche Reichstagsakten unter Karl V., hrsg. v. KLUHKHON u. WREDE, I—IV. Gotha 1893—1905. Polit. Korr. der Stadt Strassb., hrsg. von VIRCK u. WINKELMANN. 3 Bde. Strassb. 1882—98. Nuntiaturberichte aus Deutschl., hrsg. von WFRIEDENSBURG. 1 Abt. Bd. 1—4, 8. 9. 12. Gotha 1892—1901. HORTLEDER, V. d. Ursachen des teutschen Kriegs. 2 Bde. Frankf. 1617, 1618 (1522—58). AVDRUFFEL, Briefe u. Akten zur G. des 16. Jhs mit bes. Rücksicht auf Baierns Fürstenhaus. 4 Bde. München 1873—96. Archiv f. Ref. Gesch. hrsg. v. WFRIEDENSBURG, 1903 ff. — D. evg. Kirchenordnungen des 16. Jhs, hrsg. v. ALRICHTER. 2 Bde. Weimar 1846; D. evg. KOO. d. 16. Jhs hrsg. v. ESEHLING, I. 1. 2. Lpz. 1902. 03. — Literatur: JOHSLEIDANUS, De statu religionis et reip. Carolo V. Caesare commentarii Argent. 1555; ed. am Ende 3 t. Francf. 1785. Die Fortsetzer des Baronius: ORAYNALDUS, Annales Baronii continuati, ed. Coloniae. Tom. 20 u. 21, 1691; Annalium ABRBZOVII Continuatio. Tom. 19 u. 20 (bis 1565). Cöln 1641; Annalium continuatio per HSPONDANUM, Paris 1659, II 326 ff. ASCULTETUS, Annalium evangelii saec. 16 per Europ. renovati decades I et II (1516—36) in VDHARDT, Hist. litteraria ref. Frcf. 1717. VLVSECKENDORF, Comment. historicus et apolog. de Lutheranismo (1517—46). [2]Lips. 1692. SALIG, Vollst. Hist. d. CA (1517—62). 3 Tle. Halle 1730—45. GERDESIUS, Introductio in hist. Evglii sec. 16 passim per Europam renovati. 4 t. Groning. 1744. MARHEINEKE, G. der teutschen Ref. 4 Tle. Berl. 1831—34. LRANKE, Deutsche G. im ZA d. Ref. Berl. 1839. 6 Bde. WW Bd. 1—6. KHAGEN, Deutschlands lit. u. rel. Verhältnisse im Ref.-ZA. 3 Bde. Erl. 1841—44. JDÖLLINGER, Die Ref., ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. 3 Bde. [2]Regensb. 1848. DSCHENKEL, Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen dargest. 3 Bde. Schaffh. 1846—51. KFAKAHNIS, D. deutsche Ref. I. Lpz. 1872. JJANSSEN, Deutsche G. seit dem Ausg. d. MA. 8 Bde. Freib. 1876 ff. seither in zahlr. Aufll. FVBEZOLD. G. der deutschen Ref. Berlin 1890. GEGELHAAF, Deutsche G. im 16 Jh bis zum Augsb. Rel.-Frieden. 2 Bde. Stuttg. 1889/92. KMÜLLER, Kirchengesch. II von § 193 an. Tübingen 1902. MCREIGHTON, History of the Papacy, Vol. V. London 1894 (1517—27). GWOLF, Deutsche G. im ZA der Gegenref. I. Berlin 1899. — Schriften des Vereins f. Ref.-G. Halle 1883 ff. — FBVBUCHOLTZ, G. d. Regierung Ferdin. I. 8 Bde. und Urkundenbd. Wien 1831—38. VROMMEL, Philipp d. Grossm. 2 Bde u. Urkundenbd. Giessen 1830 ff. SRIEZLER, Gesch. Baierns IV (1508—1597). Gotha 1899. HBAUMGARTEN, G. Karls V. 3 Bde (—1539). Stuttg. 1885—92; ders., Karl V. u. d. deutsche Ref. (VRG). Halle 1889. (HEFELE) Concilien-G. Bd. 9 von HERGENRÖTHER (1517—36). Freib. 1890.

Lutherbiogr.: MELANCHTHONS kurzer Abriss von 1546 in CR 6, 155 ff. (Vorrede zu Tom. II der Wittenb. Ausg. der WW. L.s); JOHCOCHLEUS, Commentaria de actis et scriptis Lutheri. Mogunt. 1549 (gut unterrichtet, aber feindselig und selbstgefällig). MRATZEBERGER, Handschriftl. G. über Luther und seine Zeit, hrsg. von Neudecker. Jena 1850 (vom Parteistandpunkt des

antiphilippistischen Lutheraners aus). JMATHESIUS, Historien von des ehrwürd. D. M. Lutheri Anfang. Lere. Leben und Sterben. Nürnberg 1566. beste Ausg. GLOESCHE.[2] Prag 1906 (Predigten des treuherzigen und pietätvollen Schülers); JKÖSTLIN-GKAWERAU, M. Luther. 2 Bde. [5]Berlin 1903. THKOLDE, M. L. 2 Bde. Gotha 1884—93. AHAUSRATH, L.s Leben. 2 Bde. Berlin 1904. (Diese wissenschaftlich selbständigen Arbeiten machen die grosse ältere Literatur antiquiert.) Dazu GPLITT. Einleitung in die Augustana. Bd. I. (G. der evg. K. bis zum Augsb. Reichstag.) Erl. 1867. MLENZ. M. L.[3] Berl. 1897. ABERGER, M. L. I u. II (bis 1532.) Berl. 1895/98. Die sechsbändige Lutherbiographie des Konvertiten GEVERS, Mainz 1883—91, ist Pamphlet. Trotz aller leidenschaftl. u. z. T. blinden Gehässigkeit ist von Wert HDENIFLE, Luther u. Luthertum in der ersten Entwicklung. I 1 u. 2[2] Mainz 1904—6; dazu (aber von weit geringerem Wert) AMWEISS, Lutherpsychologie. Mainz 1906. (Gegen DENIFLE Schriften u. Aufsätze von SEEBERG, HAUSSLEITER, KOLDE, KAWERAU u. a. Am umfassendsten in Berücksichtigung der ultramontanen Lutherliteratur der letzten Jahrzehnte WWALTHER, Für Luther wider Rom. Halle 1906.) — Vgl. auch PLITT, Die vier ersten Lutherbiographen. Erl. 1876. WMAURENBRECHER, Studien u. Skizzen. Lpz. 1874. S. 205 ff. LÖSCHE, Mathesius. Gotha 1895. I 529 ff. — Zur Lutherbibliogr.: JAFABRICIUS, Centifolium Lutheranum. 2 Tle. Hamb. 1728—30. EGVOGEL, Bibl. biogr. Luth. Halle 1851. AVDOMMER, Lutherdrucke 1516—23. Lpz. 1888.

Erstes Kapitel.

Luthers Bruch mit Rom.

1. Luthers Entwicklungsgang bis zum Beginn des Kampfes.

Quellen: WA 1. 3. 4. 9; E 1; dazu Vorlesungen über den Röm.brief 1515/16, hdschr. Orig. in Berlin, Abschr. in Rom, in der Herausg. begriffen; zahlreiche Zitate daraus bei DENIFLE. Literatur: KJÜRGENS, Luther von seiner Geburt bis zum Ablassstr. 3 Bde. Lpz. 1846/7. THKOLDE, Die deutsche Augustinercongreg. und Joh. v. Staupitz. Gotha 1879. HHERING, Die Mystik Luthers. Lpz. 1879. FWKAMPSCHULTE, Die Univ. Erfurt. 2 Bde. Trier 1858/60. GOERGEL, Beitr. z. G. des Erf. Humanismus, in MVGA Erfurt 15. Ders. im Jhrb. d. K. Akad. zu Erf. NF 19. Ders., Vom jungen Luther. Erfurt 1899. KBENRATH, L. im Kloster. Halle 1905. NPAULUS, Barth. Arnoldi v. Usingen. Freib. 1893. OSCHMIDT, Luthers Bekanntsch. mit den Klassikern. Lpz. 1883. Zu Staupitz: Opera ed. KNAAKE I. Potsdam 1867 (dazu RITSCHL in JdTh 1869, 555 ff.). GRIMM in ZhTh 7, 2. 58 ff. NPAULUS in JGG 12, 309 ff. 773 ff. Ders. in JGG 12. 68 ff.; 22, 110 ff.; 24. 72 ff. über die Romreise. AHAUSRATH, Luthers Romfahrt. Berl. 1894. TURK, L.s Romfahrt. Meissen 1897; THELZE, L.s Reise nach Rom. Berlin 1899; KAWERAU in DevBl. 1901, 79 ff.; CTODT in PrJbb 167, 497 ff. DIECKHOFF, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887. LOOFS, DG[4] 684 ff. RSEEBERG, DG II 203 ff. FNITZSCH, L. u. Arist. Kiel 1883. FBAHLOW, L.s Stellung z. Philos. Berl. 1891. AWHUNZINGER, Lutherstudien I u. II, 1. Lpz. 1906. CSTANGE, Theol. Aufsätze, Lpz. 1905 S. 95 ff. 109 ff.; Ders., Die ältesten ethischen Disputationen L.s Lpz. 1904.

1. Die deutsche Reformation beginnt mit dem inneren Entwicklungsgang einer Persönlichkeit, die an sich selbst die religiöse

und kirchliche Erziehung zu kath. Frömmigkeit voll erprobte, aber in dem Streben nach Heilsvergewisserung auf dem Wege religiöser Erfahrung zu einem neuen Verständnis des Evangeliums gelangte, dessen praktische Konsequenzen den treuen Sohn der Kirche unaufhaltsam in Konflikt mit den Organen der Kirche führen mussten. Bis zum Jahr 1521 ist die Reformationsgeschichte daher fast identisch mit der Geschichte des Werdens, Suchens und Kämpfens Martin Luthers.

L. entstammt einer deutschen Bauernfamilie, die in Möhra in Thüringen ansässig war. Von dort war der Vater, Hans Luther, nach Eisleben eingewandert, um Bergmannsarbeit zu suchen: hier wurde ihm am 10. Nov. 1483 [1] von Margarete geb. Ziegler (StKr 1881, 684 ff.) sein Sohn Martin geboren. Schon nach wenigen Monaten zog die Familie weiter nach Mansfeld, wo sie aus anfänglicher Armut allmählich zu besserer Vermögenslage und zu geachteter Stellung sich emporarbeitete [2]. Beide Eltern waren katholisch fromme Leute, der Vater freilich zugleich Mönchen und Geistlichen wenig geneigt (vgl. EA 44, 235). In harter Erziehung verschüchtert, machte der Knabe in den Schulen zu Mansfeld und Magdeburg nur langsame Fortschritte; erst in Eisenach, wo er zeitweise in dem angesehenen Hause des Kaufmanns Cotta [3] Aufnahme fand und feinere Lebensart kennen lernte, kam er zu freierer Entwicklung, und nun entfalteten sich seine reichen Gaben. 1501 bezog er die Universität Erfurt, um nach des Vaters Wunsch Rechtswissenchaft zu studieren. Hier herrschte noch durchaus der mittelalterliche Geist und Lehrbetrieb, wenn auch neben den Vertretern der Scholastik eine Minorität von Humanisten da war. Wenn er nun auch hier ein humanistisches Kolleg (über Reuchlins Sergius) gehört und in privatem Studium sich mit den Alten (besonders Vergil, Cicero, Terenz) vertraut gemacht, auch mit einzelnen jüngeren Humanisten persönliche Freundschaft geschlossen hat, so ist er doch der humanistischen Geistesrichtung fern geblieben. Dem Bunde, der sich hier um den Gothaer Kanonikus Konrad Mutian [4] sammelte, hat er nie angehört. Er galt den Gliedern desselben als „der Philosoph", daneben doch auch als ein „hurtiger, fröhlicher Geselle" und als „Musikus". Zu den Klassikern aber zog ihn nicht sprachliches oder ästhetisches Interesse, sondern das Gefallen an ihrer praktischen Lebensweisheit. 1505 Mag. art. geworden, wollte er eben das juristische Fachstudium beginnen, als er plötzlich (17. Juli) im Augustinerkloster verschwand (vgl. StKr 1897, 577 ff.). Die Frage „wie kriege ich einen gnädigen Gott?" hatte ihn ergriffen; eines Freundes plötzlicher Tod und eines Gewitters Schrecken hatten ihn tief erschüttert und zu dem Gelübde getrieben: „Hilf, liebe St. Anna, ich will ein Mönch werden." Durch „fromm werden und genug thun" wollte er den gnädigen Gott sich schaffen; dazu sollte ihm das „Ganzopfer" des Lebens in mönchischer Selbstopferung dienen. Er wählte ein

[1] Ueber dies Geburtsjahr (nicht 1484 oder 1482 [Oergel]) vgl. Kawerau in NKZ 11, 163 ff.

[2] WMöllenberg in ZHarzver. 39, 169 ff.

[3] WWalther, Für Luther S. 623 f.

[4] CKrause, Briefwechsel d. Mut. Rufus. Kassel 1885. Gillert, Briefwechsel des Conr. M. Halle 1890 (dazu Jhrb. d. K. Akad. zu Erf. NF 19).

Kloster vom Orden der Augustinereremiten de observantia (vgl. Bd. II S. 405, 537). Der Erfurter Konvent gehörte der durch Proles geordneten, jetzt unter dem Vikariat von Joh. v. Staupitz stehenden „deutschen Kongregation“ an. In den Konventen, die unter die Leitung dieser für mönchische Heiligkeit eifernden Männer gekommen waren, war es vielen ein Ernst mit den Mönchsidealen; daneben fand sich wissenschaftliches Streben, Eifer in Seelsorge und Predigt, Pflege der in der zweiten Hälfte des 15. Jhs beliebt gewordenen Bruderschaften. Von einer evangelisch gearteten freieren Theologie des Ordens, die man häufig vorausgesetzt hat, findet sich freilich keine Spur. Wohl schrieben die Ordenskonstitutionen fleissiges Lesen der hl. Schrift vor; aber die Ordenstheologen verteidigten auch den päpstlichen Absolutismus, waren eifrige Förderer des Marienkultus, streitbare Advokaten des Ablasswesens u. dgl. L. nahm es mit seinem Mönchtum sehr ernst — der Vater grollte. Nach dem Noviziat, einer Zeit vielfacher Selbstverleugnung für den jungen Magister, tat er Profess und begann nun das Studium der scholastischen Theologie, wobei die späteren Scholastiker Occam[1], d'Ailly, Gerson, Biel bevorzugt wurden, deren Scharfsinn ihn anlockte. Aber über allen Fortschritten im Studium vergisst er die Gerechtigkeits- und Seligkeitsfrage nicht. „Ist je ein Mönch durch Möncherei gen Himmel kommen, so wollte ich auch hineingekommen sein“ (vgl. DevBl 1906, 444 ff.). Er kann sich an Askese nicht genug tun; aber je ernstlicher er mit den Sünden kämpft, um so mehr entdeckt er an sich Zorn, Neid, Hochmut. Im Konvente bewundert wegen der Strenge seines Lebens, quält er sich selbst mit dem Gefühl der Gottverlassenheit (vgl. die Schilderung in WA 1, 557 f.). Staupitz[2], auf einer seiner Visitationen auf ihn aufmerksam geworden, nahm sich seelsorgerlich seiner an. Zwar die erschütternde Tiefe der Seelennöte L.s verstand auch er nicht, aber er verwies ihn von dem Grübeln über die Gnadenwahl auf die Tatsache der Versöhnung, auf den Hirten Jesus, der niemand aus seiner Hand reissen lasse. Busse, so lehrte er ihn, beginne nicht mit der Furcht vor dem strafenden Gott, sondern mit der Liebe zu dem Gott, der Sünder gerecht machen wolle. Auf seinen Rat beginnt er die Schrift, daneben Augustin und Bernhard zu studieren. Dies Selbststudium führt ihn weiter. 1507 empfing er die Priesterweihe und hielt seine Primiz. Im Jahre darauf verschickt ihn auf Ordensbeschluss sein Kloster in das zu Wittenberg, damit er dort an der neuen Universität (1502 gegründet) seine theologischen Studien beende und selber akademische Studien beginne. So wurde er dort 1509 baccal. und stand im Begriff sententiarius zu werden; da rief ihn Erfurt plötzlich zurück. Streitigkeiten zwischen Staupitz und einer Reihe der ihm untergebenen Konvente, zu denen auch der Erfurter (aber nicht der Wittenberger) gehörte, erregten die deutsche Kongregation; denn Staupitz arbeitete an einer Wiedervereinigung derselben mit dem übrigen Augustinerorden. Dieser Streit veranlasste auch, dass L. nach Rom gesendet wurde (entweder Herbst 1510 von Erfurt aus als Vertreter der 7 streitenden Konvente [so NPaulus], oder Herbst 1511 von Wittenberg aus als von Staupitz erwählter Vertrauensmann). Diese

---

[1] „Sum Occanicae factionis“, bekennt Luther 1520, WA 6, 600.

[2] Erst unter dem Einfluss der Entwicklung L.s hat auch St. eine Fortentwicklung erfahren (E 4, 315). Damals ist er einfach der praktisch erfahrene Christ gewesen, in diesem Sinne „praecursor evangelicae doctrinae“ für L.

Romreise ist ihm später mit ihren trüben Einblicken in welsche, römische Frömmigkeit äusserst lehrreich geworden, hat aber damals seine Ergebenheit gegen Papsttum und Kirche durchaus nicht erschüttert. Wieder nach Wittenberg zurückgekehrt, beendete er seine theologische Promotion, wurde im Herbst 1512 Dr. theol. Gegen den Brauch hielt er jetzt ausschliesslich exegetische Vorlesungen: Psalmen, Römer-, Galater-, Hebräerbrief. 1515 wurde er Distriktsvikar über elf Klöster in Sachsen und Thüringen und widmete sich mit seelsorgerlichem Ernst der Leitung der ihm anvertrauten Brüder. Daneben begann er auf Staupitz' Drängen sich auch der Predigt zuzuwenden, in der seine praktisch volkstümliche Art bald die scholastischen Predigtformen durchbrach. Auch die Schriften der späteren deutschen Mystiker (Tauler [II 464] und „Deutsche Theologie" [II 467]) ziehen ihn mächtig an, ohne dass doch die spezifisch mystischen Spekulationen ihn gefangen genommen hätten.

2. In dieser Zeit des Studierens und ersten Lehrens vollzieht sich stufenweise die Grundlegung der neuen „Theologie" L.s.

Seine innere Entwicklung lässt sich aus seinen Vorlesungen, Briefen und Aufzeichnungen vor 1517 noch genügend deutlich erkennen, während seine Berichte darüber aus späteren Lebensjahren manche Verschiebung und Trübung seiner Erinnerungen enthalten. Vom Studium der Scholastik, und zwar wesentlich der nominalistischen, nicht der des Thomas v. Aquino, wendet er sich seit 1509 zu Augustin, dessen Betonung des Glaubens an den menschgewordenen, für uns erniedrigten Christus und dessen Mystik ihn eher beeinflusst als seine Gnadenlehre. Seine Psalmenvorlesungen 1513/5 leben in den Gedanken jener Mystik, aber es verbinden sich damit aus eifrigem Schriftstudium, teilweise auch unter Einfluss des hl. Bernhard, gewonnene Gedanken, die fortan für seine Frömmigkeit konstitutiv werden: justificatio wesentlich und grundleglich = Vergebung der Sünden, Gott rechnet die Sünde nicht zu, indem er Christi Gerechtigkeit dem Sünder zurechnet; dabei ist aber auch diese justificatio zugleich der Anfang neuen Lebens, prinzipiell = sanctificatio; gratia ist ihm nicht mehr eine der Seele eingeflösste qualitas, sondern Bezeichnung der gnädigen Gesinnung Gottes gegen uns, der seine Zusage an uns erfüllt; Glaube wird immer klarer als Vertrauen auf Christi Heilswerk und Gottes darin offenbar gewordene Barmherzigkeit bestimmt. Auch Augustins ethisch-religiöser Kirchenbegriff macht sich jetzt bemerklich. Die Römerbriefvorlesung 1515/6 zeigt weitere Fortschritte im Verständnis Pauli unter verstärktem Einfluss Augustins (de spiritu et litera) und teilweise unter Einwirkung Taulerscher Mystik. Die Rechtfertigung aus dem Glauben steht jetzt im Mittelpunkt; mit tiefem sittlichen Ernst sieht er in der concupiscentia, d. h. dem fleischlichen, selbstsüchtigen Sinn, die auch im Getauften sich noch regende Erbsünde, die auch im Frommen der göttlichen Nichtanrechnung bedarf; daher gibt es kein menschliches Verdienst vor Gott. Aber die Lohnordnung des Gesetzes ist durch die Gnadenordnung des Evangeliums abgelöst. Das Leben des Gerechtfertigten ist und bleibt Kampf des neuen Menschen mit dem alten: simul sum peccator et justus, der Christ ist und bleibt hier auf Erden ein werdender. Im Verlauf dieser Vorlesung bricht er auch mit der Lehre von der Fähigkeit des freien Willens, sich der Gnade würdig zu machen, nur als pure passivi werden wir der Gnade teilhaftig; daher beginnen jetzt auch die prädestinatianischen Gedanken als Konsequenz der monergistischen Betrachtung der göttlichen

Heilswirkung hervorzutreten. Diese neuen Gedanken besitzt er nicht als ein geschlossenes System, sondern als eine Reihe religiöser Gewissheiten, die ihm zumeist an einzelnen Schriftworten aufgeleuchtet sind. So Rm 1 17, Gottes Gerechtigkeit bedeute nicht die, qua deus justus est et peccatores injustosque punit, sondern die, qua nos deus misericors justificat per fidem[1]; so Gen 4 5, dass erst die Person gerecht sein müsse, ehe Gott wohlgefällige Werke von ihr getan werden könnten, aber nicht die Person durch die Werke gerecht werde; so nach Jes 28 21 (Vg) die Unterscheidung von Gottes opus alienum (dem Zürnen und Zerschlagen des Sünders) und opus suum (dem Begnadigen und Vergeben).

3. Dabei tritt er in einen immer schärferen Gegensatz gegen die Frömmigkeit seiner Zeit (nicht gegen Lehre und Verfassung der Kirche), deren Oberflächlichkeit, Aeusserlichkeit, Selbstgerechtigkeit er im Kolleg wie auf der Kanzel bekämpft; zugleich werden die am Ende des MA besonders eifrig gepflegten Formen der Devotion im Heiligenkult, Wallfahrten u. dgl. immer schärfer von ihm kritisiert und als Zerrbilder echter Religiosität erkannt[2].

Fast unberührt lassen ihn dagegen die Händel der Humanisten mit den Dominikanern (Bd. II S. 533). Zwar erklärt er sich im Streit Reuchlins mit den Kölnern gegen die letzteren, aber weil es in der Kirche des Herrn nötigere Dinge zu tun gebe als Judenbücher zu verbrennen; und das berühmte Pamphlet der jüngeren streitlustigen Humanisten, die Epistolae virorum obscurorum verletzen ihn durch ihren Ton: „votum probo, opus non probo“ (E 1, 62). Auch dem Erasmuskultus jener Tage steht er kühl gegenüber; so wertvoll ihm das griechische N. T. (1516) und die Adnotationes dazu sind (Bd. II S. 533), und so sehr er die Gelehrsamkeit des Erasmus anerkennt, er spürt deutlich die Verschiedenheit des Geistes; fühlt sich Erasmus zu Hieronymus, so er zu Augustin hingezogen. Wohl aber beginnt er auf eigene Hand einen Kampf gegen die dominierende Stellung des Aristoteles im Betrieb der Theologie, in dessen Ethik er die wissenschaftliche Quelle des pelagianischen Zuges der scholastischen Theologie erblickt; „von Aristoteles zurück zu Paulus und Augustin“ wird die Parole einer neuen „Wittenberger“ Theologie, für welche L. mehr und mehr seine Kollegen (Karlstadt, Amsdorf u. a.) und seine Schüler begeistert.

2. Der Ablassstreit, 1517/18.

Literatur: Kapp, Schauplatz des Tetzelschen Ablass-Krams[2]. Lpz. 1720. Ders., Sammlung einiger zum . . Ablass . . gehörigen Schrifften. Lpz. 1731. WKöhler, Dokumente zum Ablassstreit Tübingen 1902; ders., L.s 95

[1] Dass L.s Urteil über die kath. Exegese von Rm 1 17, wie es Opp. ex. lat. 7, 74 lautet (in einer erst 1554 erschienenen Bearbeitung einer Vorlesung L.s), nicht zutrifft, hat Denifles Gelehrsamkeit erwiesen; aber auch L.s Bericht von 1545 über die Zeit, wann er Rm 1 17 verstehen gelernt (Opp. v. a. 1, 22 f.), zeigt getrübte Erinnerung, vgl. Loofs [4]688. Vgl. ferner StKr 1904, 614 ff.

[2] Vgl. bes. die Predigten über die zehn Gebote (seit Juni 1516), WA 1, 394 ff. und dazu BA 7, 43 ff. — Beachtenswert ist sein fast völliges Schweigen von Papst und Papsttum und dass er den Felsen Mt 16 18 nur von Christus, der Schrift oder dem Glauben an Christus versteht, nie vom Papste. Vgl. HPreuss, Der Antichrist. Leipz. 1906 S. 101.

Thesen samt seinen Resolutionen sowie den Gegenschriften. Lpz. 1903. KÖRNER, Tetzel. Frankenb. 1880. BRATKE, L.s 95 Tesen. Gött. 1884. DIECKHOFF, Der Ablassstreit. Gotha 1886. JMAY, Card. Albrecht II von Mainz u. Magdeb. 2 Bde. München 1865—75. ALOYSSCHULTE, Die Fugger in Rom. 2 Bde. Leipz. 1904, bes. I 93 ff. WSCHNÖRING, Joh. Blankenfeld. Halle 1905. FMEHL, Die Mainzer EBswahl 1514. Bonn 1906. KALKOFF in ARG 1, 381 ff. GKAWERAU, Sobald das Geld im Kasten klingt. Barmen 1889. THBRIEGER, Das Wesen des Ablasses. Lpz. 1897. Ders. in RE 9, 76 ff; DIETTERLE, Die Summae confessorum in ZKG 24—27. NPAULUS, J. Tetzel. Mainz 1899. Ders. in Aufsätzen über die Ablasslehre in Kath. u. in ZkTh seit 1899. LPASTOR, G. der Päpste IV 223 ff.

1. Dem kriegerischen Julius II. war 1513 Leo X. (Giovanni de' Medici) gefolgt (II 527), der Mann des feinen Lebensgenusses und der ästhetischen Interessen der Renaissance, dem nicht die Religion, wohl aber eine universalpolitische Führerschaft und seine dynastischen Hausinteressen und für diese eine ergiebige Finanzpolitik am Herzen lagen. Der allgemeine Türkenzehnte der Christenheit, den ihm das 5. Laterankonzil 1517 bewilligte, und Finanzoperationen wie die Ernennung zahlreicher Kardinäle, die Schaffung neuer Aemter, Ehrenstellen, eines Ritterordens u. dgl. genügten nicht zur Füllung der Kassen; auch er griff zu dem beliebten Mittel der Ablassbewilligungen.

Julius II. hatte bereits 1506 einen Ablass für den Neubau der Peterskirche (an Stelle der altberühmten Basilika) ausgeschrieben und durch Franziskaner in Italien und den slavischen Ländern verkündigen lassen (BM 5, 481 f.). Leo X. setzte den Ablass alsbald fort und ernannte im Dez. 1514 den Italiener Joh. Angelus Arcimboldi auf 2 Jahre für einen grossen Teil Deutschlands zum Kommissar. Dieser machte 1516 Tetzel zu seinem Subkommissar für Meissen. Als er selber aber sich Ende 1516 nach dem skandinavischen Norden begab, trat Tetzel in den Dienst Albrechts von Mainz. Diesem jugendlichen (geb. 1490) Bruder des brandenburgischen Kurfürsten Joachims I. waren 1513 das Erzbistum Magdeburg und die Administration des Halberstädter Bistums zugefallen; am 9. März 1514 wurde er auch zum EB von Mainz postuliert. War die Kumulation solcher hohen Würden schon ungewöhnlich, so hatte Albrecht einen gefährlichen Rivalen in dem Kard. Matthäus Lang, der Magdeburg und Halberstadt für sich begehrte. Um jene Kumulation bestätigt zu erhalten, ging Albrecht auf den Vorschlag ein, dem Papste dafür eine „Komposition“ von 10000 Dukaten zu zahlen [1], wofür er durch Beteiligung am Gewinn eines Plenarablasses schadlos gehalten werden sollte, die ihm ermöglichte, die von dem Bankhause Fugger ihm vorgestreckten beträchtlichen Summen abzuzahlen. So wurde Albrecht am 18. August 1514 für alle 3 Würden konfirmiert. Die Bulle vom 31. März 1515 (WKÖHLER, Dokumente S. 83 ff.; SCHULTE II 135 ff.) schrieb auf 8 Jahre den Ablass für die Peterskirche für die 3 Sprengel Albrechts und die brandenburgischen Lande aus und ernannte ihn und den Mainzer Franziskaner-Guardian zu Spezialkommissaren dafür; da aber das

[1] Zur Frage, ob das Simonie war, vgl. SCHULTE I 121, SCHNÖRING S. 91 ff. KALKOFF ARG 1, 379 f., PASTOR IV 227 f.

Schreiben Leos vom 15. April das mit ihm verabredete Anrecht des EBs an der Hälfte der Gelder nicht ausdrücklich aussprach, wartete dieser mit der Eröffnung des Handels, bis endlich diese Sache geklärt war. So kam das Geschäft erst Anfang 1517 in Gang. Der Dominikaner Joh. Tetzel, seit 1504 schon mannigfach als geschickter Ablassagent tätig gewesen, durchzog das Magdeburger und brandenburgische Land.

2. Es war Ablass „in forma Jubilaei", durch welchen fiktiv Rom mit seinen Gnadenstätten, die man sonst als Wallfahrer aufsuchte, bequem vor die Thür gebracht wurde: „perpendat populus, quod hic est Roma". Er bot den Vorteil, dass die Kommissare zugleich das Busssakrament, mit weitgehenden Absolutionsvollmachten in Reservatfällen, verwalteten, und somit auch quoad culpam absolvierten[1]. Die Beichte war Mittel zum Ablassgewinn geworden, und zugleich verdrängte diese Praxis die geordnete Seelsorge. Was für Gnaden er darbot, verkündigte die darüber von Albrecht (nach früheren Mustern) erlassene Instructio summaria pro subcommissariis (WKöhler S. 104 ff.), und die Methode der Anpreisung dieser Gnaden lehrten von Tetzel für seine Gehilfen aufgesetzte Musterpredigten (ebd. S. 124 ff.; eine Predigtprobe auch WA 1, 588). Viererlei war hier zu gewinnen: 1. unter Voraussetzung vorangegangener Beichte für gewisse Andachtsübungen und eine nach der Vermögenslage taxierte contributio in cistam eine plenaria remissio omnium peccatorum, d. h. Wiedererlangung der gratia dei und völlige Tilgung aller poenae in purgatorio luendae; 2. durch Kauf eines „Confessionale" die facultas eligendi confessorem idoneum, der u. a. auch in den dem apostolischen Stuhl reservierten Fällen semel in vita et in mortis articulo absolvieren, von Gelübden dispensieren, auch einmal im Leben und in Todesgefahr vollen Ablass (wie ad 1) gewähren könne (diese Erleichterung der Absolution künftiger Sünden hat die Meinung erzeugt, Tetzel habe Ablass für Sünden erteilt, die man erst begehen wolle)[2]; 3. durch Erlegung von Ablassgeld konnte man für sich und für die Eltern, wenn sie in charitate decesserunt, die participatio omnium bonorum ecclesiae universalis erlangen; endlich 4. auch für eine Kontribution nach Taxe (ohne contritio, wie schon Peraudi gelehrt hatte, ZKTh 1900, 256) die plenaria omnium peccatorum remissio für bestimmte Seelen im Fegfeuer; diese wende der Papst auf Grund der charitas in qua defunctus decessit und der contributio viventis diesen Seelen per modum suffragii[3] zu. — Es war somit die Ablasstheorie hier vertreten, die zwar nicht

[1] So verstanden wenigstens deutsche Theologen die missverständliche Rede von indulgentiis a poena et a culpa. Geiler v. Kaisersberg, Navicula poenitentiae 1512 Bl. Bb 7: „indulgentia a culpa i. e. facultas plene absolvendi ab omnibus peccatis, etiam sedi apostolicae reservatis, quae facultas non semper datur, cum dantur indulgentiae plenariae. Ita sentio, sine praejudicio tamen melioris sententiae."

[2] Vgl. Nürnberger Gravamina 1523 Bl. Aiij: „Jam nedum praesentes indulgentur transgressiones, sed et in futurum impune ut eas ipsas transgredi liceat, indulto permittitur. Quo fit, ut ansam inde accipiant ii, cum quibus ita dispensatum est, pejerandi, homicidia, adulteria et similia flagitia perpetrandi, quando quilibet ex sacerdotum vulgo absolutionem emptitiam in virtute indulti his impartiri potest."

[3] „Quia animae in purgatorio non possunt aliquid contribuere, ideo indigent

durch Konzilsbeschluss, aber durch die Autorität angesehener Theologen und durch die kirchliche Praxis schon längst Sanktion erlangt hatte. Der Ablass bezieht sich nicht auf die Sünden s c h u l d, aber auch nicht nur auf den Erlass der von der Kirche verhängten Zensuren, sondern auf die von Gottes Gerechtigkeit dem Sünder hier resp. im Fegfeuer zugemessenen Sündenstrafen. Die Ablasslehre bildet ein Komplement der Lehre vom Sakrament der Busse. Indem nun aber die späteren Scholastiker ziemlich allgemein schon die attritio, die unvollkommene, aus Furcht vor der Strafe hervorgehende Reue (imperfecta detestatio peccati ex timore servili, scil. ex timore mortis vel inferni cum proposito confitendi et resistendi, „Galgenreue") für hinreichend erklärten, um die sakramentliche Sündenvergebung zu erwerben, die Strafen aber der Ablass hier und im Fegfeuer bequem beseitigte, so waren Seligkeits- und Straflosigkeitsgarantien ohne ernstliche Sinnesänderung geschaffen, welche die Religiosität des Volkes ruinierten. Predigen doch die Ablassprediger, wie bequem und leicht hier den Sündern der Weg zur Gnade gemacht sei! Dass ausserdem die Kurie wie die Prälaten diese Ablassbewilligungen rein als Finanzspekulationen betrieben, war offenkundig (vgl. PASTOR IV 231 ff.); und dass beim Vertrieb dieser geistlichen Ware der lauteste „Clamant" den Unternehmern der Finanzoperation am willkommensten war, ergibt sich von selbst; dass auch ungescheut Ablassgeld hernach oft zu ganz anderen als den vorgegebenen geistlichen Zwecken verwendet wurde, blieb nicht verborgen [1]. Empörend war das Auftreten einzelner Ablassprediger, die ihr leichtfertiges Leben mit Ablass bezahlten (wie Eck berichtet, BBKG 2, 222). Und die komplizierte Ablasslehre selbst wurde im Volke vielfach dahin verstanden, satisfactiones esse compensationem ad delendam culpam (Apol. p. 164 f.) [2].

3. Tetzel, nicht eben schlimmer als andere seines Gewerbes, ein Prediger, der auch in der Sicherheit, mit der er das suffragium der Päpste für die Seelen im Fegfeuer für unfehlbar wirksam erklärte und damit finanzielle Erfolge erzielte, nur seiner Instruktion folgte, in seinem Lebenswandel übel beleumdet, durch sein anspruchsvolles Auftreten schon mehrfach in Händel verwickelt, war in Jüterbogk und Zerbst mit seinem Handel Wittenberg sehr nahe gekommen — für das Kurfürstentum Sachsen war ihm das Geschäft verboten — und Schlimmes wurde von seiner Art der Anpreisung des Ablasses erzählt [3], schlimme Wirkungen erlebte L. im Verkehr

auxilio amici, qui faciat illud, pro quo data est indulgentia — et hoc est 'per modum suffragii.'" So Peraudi, JGG 21, 655; andre nehmen suffragium als Fürbitte.

[1] Vgl. BOMHOFERS „Schone historie" (c. 1508) im Archiv f. d. G. von Liv-, Est- und Curland. 8 (1861), 170 ff., 191 f. KAPP, Kl. Nachl. II 483.

[2] Summa Rosella 1483: „Nulla indulgentia directe potest esse a poena et culpa, licet vulgus hoc affirmet."

[3] Vgl. WA 1, 588. Die Echtheit des Tetzelwortes „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt", ist erwiesen. Prierias nennt es „mera et catholica veritas" (EA opp. v. a. 1, 357). Tetzel hat es her-

mit Gemeindegliedern, die hingelaufen waren, confessionalia zu kaufen — er sah die Lehre von der Busse des Christen in völlige Verwirrung gebracht. So entschloss er sich, nachdem er mehrfach zur Gemeinde über den Ablass gepredigt, durch 95 Disputationsthesen (WA 1, 299 ff.; deutsch BA 1, 98 ff.; MIRBT[2] 178 ff.), die er am 31. Okt., als dem Vorabend des Allerheiligenfestes, des mit Ablass ausgestatteten Kirchweihfestes der Schlosskirche, an der Tür dieser Kirche nach akademischem Brauch anschlug, sich und andern Klärung zu verschaffen, was es eigentlich um den Ablass sei, den die Kirche billigte und der doch solche Schädigungen der Religiosität des Volkes nach sich zog. Dem Erzbischof Albrecht übersandte er seine Thesen (E 1, 113 ff.) und machte ihn auf das bedenkliche Treiben aufmerksam.

Die Thesen sind nichts weniger als ein Reformationsprogramm. Er löst in ihnen die gefährliche Identifizierung von Busse und Busssakrament auf; das ganze Leben der Gläubigen soll Sinnesänderung sein. Die Ablasskompetenz des Papstes sucht er auf den Erlass der freilich schon längst nicht mehr bräuchlichen kanonischen Kirchenstrafen und damit auf die Lebenden einzuschränken; auf der einen Seite entwickelt er evg. Gedanken, deren Konsequenz die Negierung eines kirchlichen Mittleramtes in Bezug auf die Vergebung von Schuld und Strafe ist, andererseits sucht er noch Absolution wie Ablass als „declaratio remissionis divinae“ zu verstehen. Er tröstet sich damit, dass dem Papst die Praxis der Ablassprediger unbekannt sei und hält es daher für kirchliche Pflicht, dem Volk zu sagen, dass jener mehr nach ihrem Gebet als nach ihrem Gelde Verlangen trage. Das Bestreben, den Heilsweg für den Sünder klarzustellen, tritt ebenso hervor, wie das Bemühen, der kirchlichen Ordnung der Ablässe einen dabei erträglichen Sinn abzugewinnen. Auch gut kath. Kreise freuten sich dieses Protestes gegen den Ablasskram (ZKG 9, 590).

4. Zu der von L. provozierten Disputation meldete sich niemand; eine Antwort Albrechts blieb aus. Gleichwohl ging diesen die Sache nahe an, da die Ablasseinnahmen unter solchem Einspruch leiden mussten, zumal eben von Rom aus gerügt worden war, dass die Kommissare durch zu grossen Aufwand „das hl. Negotium“ schädigten. Er denunzierte L. wegen „neuer Lehren“ in Rom (Dezember 1517) und ordnete einen processus inhibitorius gegen ihn an; doch scheinen seine Räte in Halle diese Art des Vorgehens verhindert zu haben. Tetzel erhielt wegen unschicklichen Benehmens seiner Leute einen Verweis, im übrigen sollte der Handel weiter

nach durch seine Thesen (EA opp. v. a. 1, 300 vgl. WIMPINA, Anacephalaeosis 1528 Bl. 44 b) nicht abgestritten, sondern vielmehr überboten: noch schneller als das Ablassgeld den Boden der Kiste erreicht, ist die Seele aus dem Fegfeuer erlöst. Die Pariser Theologen verwarfen 1518 diese Lehre Tetzels, wie sie auch schon früher bestritten worden war. Vgl. PAULUS, J. T. S. 138 ff., ZkTh 24, 256 ff.

fortgesetzt werden. Tetzel selbst replizierte in (von Conr. Wimpina verfassten, in Frankfurt a. O. angeschlagenen) Thesen (bei PAULUS, J. T. S. 170 ff.), die jene mittelalterliche Ablasslehre entwickeln: Ablass erstreckt sich auf sämtliche Sündenstrafen, auch auf die Seelen im Fegfeuer; Vergebung erlangen auch schon die attriti et per confessionem contriti; minima contritio sufficit ad peccatorum remissionem. L. antwortete 1518 mit dem „Sermon von Ablass und Gnade“ [1]. Tetzel erwiderte in seiner „Vorlegung wyder eynen vormessen Sermon“ (KAPP, Samml. S. 317 ff.) und darauf in einer zweiten Thesenreihe (Mai 1518 EA opp. v. a. 1, 306 ff.); worauf L. im Juni mit seiner „Freiheit eines Sermons päpstlichen Ablass belangend“ diesen Streit schloss.

Joh. Eck von Ingolstadt, der bisher sich freundschaftlich L. genähert hatte. war der erste, der in die Fehde mit Tetzel eingriff. Im März kam sein nur handschriftlich verbreiteter Aufsatz „Obelisci“ in L.s Hände: krittelnde Bemerkungen zu seinen Thesen, die ihn als „Böhmen“ und als den „novus Propheta, qui egreditur terminos, quos constituerunt patres nostri“ anklagten. Umgehend antwortete L., gleichfalls nur handschriftlich, in den „Asterisci“ [2].

3. Die Einleitung des kirchlichen Verfahrens gegen Luther: Cajetan und Miltitz, 1518/19.

Literatur: Heidelberger Disputation: KBAUER in ZKG 21, 233 ff. OCLEMEN, ZKG 26, 246 f. PKALKOFF in ZKG 27, 320 ff. Zu L.s römischem Prozess: KMÜLLER in ZKG 24, 46 ff; ASCHULTE in QFPrI 6, 32 ff.; PKALKOFF, in ZKG 25, 90 ff. 27, 323 ff. und Forschungen zu L.s röm. Prozess. Rom 1905. KNAAKE, Jbb. des deutschen Reichs u. der deutschen Kirche I. Lpz. 1872. S. 171 ff. SEIDEMANN, Miltitz. Dresden 1844. THBRIEGER in ZKG 15,204 ff.

1. Der Papst konnte den Ablassstreit zunächst als Mönchsgezänk betrachten, da auch die Dominikaner schon zu Anfang 1518 mit einer auf Ketzerei lautenden Denunziation hervortraten. Doch gab er (3. Febr. 1518) dem stellvertretenden Augustinergeneral Auftrag, „den Menschen zu besänftigen“. Dieser wendete sich an Staupitz, der darauf warnend an L. schrieb; dieser aber lehnte eine Aenderung seiner Haltung bestimmt ab. Zugleich lud ihn Staupitz vor das Generalkapitel der Augustiner nach Heidelberg vor. Friedrich d. W. forderte von Staupitz, dass er dort nicht etwa L. nach Rom ausliefere.

L. disputierte in Heidelberg am 26. April wider den freien Willen und die Autorität des Aristoteles (WA 1, 350 ff., 9. 160 ff.), wodurch er sich neue Freunde und Anhänger (z. B. J. Brenz und M. Butzer) gewann, vor allem aber vor seinen Ordensgenossen seine Lehre verteidigte. Seine Sache kam im

[1] Vgl. gegen WA 1, 239 KOLDE in GGA 1884, 986 f.

[2] Beide Schriften kamen erst 1545 zum Druck.

Kapitel zur Sprache; doch blieb er fest, und Ergebnis dieser Verhandlung war nur, dass er daheim eine Erklärung über Ablass und Gnade (WA 2, 620; ZKG 26, 246) veröffentlichte gegen die, die ihn als Ketzer ausschrieen; er habe nur disputationsweise geredet und sei bisher weder von seinen weltlichen noch von seinen geistlichen Oberen verdammt worden. Ebenso vollendete er jetzt eine eingehende Erläuterung seiner 95 Thesen (Resolutiones), die er, das Urteil der Kirche erwartend, dem Papste widmete (WA 1, 527; ein erster Entwurf dazu 9, 171 ff.), durch Staupitz an diesen überreichte und seinem Bischof (von Brandenburg, Hieron. Scultetus) mit demütigem Begleitschreiben übersendete. Bedeutungsvoll, wenn auch noch unklar und ohne Konsequenz, wird hier vom Papst als fehlsamem Menschen auf das Urteil eines Konzils, aber auch auf dieses nicht bedingungslos rekurriert, die päpstliche Gewalt über die Kirche nur nach Rm 13 2 anerkannt; ein neuer Kirchenbegriff macht sich dem herrschenden gegenüber bemerkbar.

2. Auf Grund der Denunziation der Dominikaner beauftragte Leo im Juni den procurator fiscalis und den auditor camerae mit der Citation L.s nach Rom zum Verhör (mit 60 tägiger Frist) und zugleich den Dominikaner Silvester Mazzolini Prierias, mag. sacri palatii und päpstlichen Bücherzensor, mit einem Gutachten über ihn. Dieser verfasste es in drei Tagen und veröffentlichte es sofort. Diese Schrift nahm Tetzel und seine Ablassverkündigung durchweg in Schutz; wichtiger noch war es, dass hier eine Reihe stramm kurialistischer Sätze über die Kirche, die im unfehlbaren Papste virtualiter zusammengefasst sei, an die Spitze gestellt ist; wer sich von der Lehre Roms und des Papstes entfernt, ist Ketzer, also auch jeder, der da sagt, ecclesiam Romanam non posse facere id quod de facto facit. L. stellte diesem Gegner die Infallibilität der hl. Schrift entgegen.

Er erhielt des Prierias Schrift zugleich mit der Vorladung nach Rom (7. August). Da aber Kaiser Maximilian am 9. August in einem (von Cajetan verfassten) Schreiben an den Papst sich bereit erklärte, dessen Entscheidungen gegen L. im Reiche zur Ausführung zu bringen, so beschloss man, schnell und energisch vorzugehen, umsomehr als die Kurie damals L.s Beschützer, Friedrich d. W., als erfolgreichem Gegner des Kreuzzugsablasses und als der Türkensteuer abgeneigt grollte. Der in Augsburg als päpstlicher Legat bei Maximilians letztem Reichstage anwesende Kard. Cajetan erhielt durch Breve vom 23. August[1] die Weisung, L., dessen Häresie notorisch sei, vorzuladen, im Fall der Verweigerung des Widerrufs sofort zu verhaften und nach Rom auszuliefern; erscheine er aber nicht, ihn und seine Anhänger für gebannt zu erklären. Gleichzeitig forderte Leo von Friedrich d. W. die Aus-

[1] WA 2,23 ff. Ueber seine Echtheit KALKOFF in ZKG 25, 276.

lieferung. Ebenso erhielt der sächsische Provinzial der Augustiner durch den Ordensgeneral Anweisung, Mithilfe zu L.s Gefangennehmung zu leisten. Inzwischen hatte L. seines Kurfürsten Fürsprache angerufen (8. August), dass seine Sache in deutschen Landen verhandelt würde. Dieser, z. Z. in Augsburg anwesend, verhandelte mit Cajetan, lehnte die Auslieferung ab und erreichte die Zusage „väterlicher Milde“ und freier Heimsendung L.s auch bei Verweigerung des Widerrufs. Auf Cajetans Bericht erfolgte nun (11. Sept.) die Uebertragung der päpstlichen Richtergewalt an den Legaten. Daraufhin veranlasste Friedrich L.s Erscheinen in Augsburg, liess aber zugleich die Wittenberger Universität beim Papst die Gewährung eines unparteiischen Schiedsgerichtes auf deutschem Boden erbitten.

Inzwischen war schon am 3. Sept. im Konsistorium beschlossen worden, nonnullis de causis diesmal Friedrich d. W. die goldene Rose als päpstliche Auszeichnung zu senden; der Notar und Pfründenjäger Karl v. Miltitz, ein sächsischer Edelmann, war mit ihrer Ueberreichung beauftragt, dann aber in Erwartung der Augsburger Verhandlungen einstweilen zurückgehalten worden. Neben seinen Vollmachten erhielt er Bullen mit Privilegien für die Wittenberger Schlosskirche und für den Gebrauch Cajetans auch bereits den Entwurf einer Bannbulle gegen Luther.

3. Am 7. Okt. stellte sich L. in Augsburg ein und wartete zunächst auf Begehr der kurfürstlichen Räte den kaiserlichen Geleitsbrief ab. Am 12. trat er vor den gelehrten Dominikaner, der ihn väterlich empfing, aber kurzweg den Widerruf seiner Irrtümer, das Versprechen, sie künftig nicht zu erneuern, und das Gelübde, sich jeder Verwirrung der Kirche zu enthalten, forderte. Bei der sich entspinnenden Unterredung über die vom Kardinal gemeinten Irrtümer L.s stiess der Kurialismus dieses hart mit L.s Wort, dass päpstliche Dekretalen oft die hl. Schrift verkehrt hätten, zusammen. Am nächsten Tage verlas L. eine „Protestation“, in der er seine bisherigen Schriften dem Urteil der Kirche et omnibus melius sentientibus unterwarf, sich auch bereit erklärte, das Urteil der Universitäten Basel, Freiburg, Löwen, Paris anzunehmen. Der Kardinal forderte dagegen kurzweg Widerruf, gestattete aber schliesslich Einreichung einer schriftlichen Verantwortung. Als L. diese am 14. überreichte, forderte Cajetan zum dritten Male Widerruf, liess ihn nicht zu Worte kommen und entliess ihn ungnädig mit Androhung des Bannes. Staupitz entband ihn in dieser kritischen Lage vorsichtig von der Ordensregel und verliess selber die Stadt, um nicht gegen den Freund etwa einschreiten zu müssen. Dieser appellierte jetzt (16. Okt.) in aller Form a papa non bene informato ad melius informandum und forderte damit ein neues Verfahren vor andern Richtern, erstattete dem Kardinal hievon Anzeige, und verliess darauf, da dieser in verdächtigem Schweigen verharrte, in heimlicher Flucht die Stadt. Ehe Cajetan nun zur Bannung L.s schritt, wollte er erforschen, wie sich der Kurfürst stellen würde; er forderte von ihm die Auslieferung L.s, oder seine Vertreibung aus Kursachsen (E 1, 269 ff.). Nach Cajetans Entwurf liess Leo (9. Nov.) in einer Bulle eine offizielle Erklärung über die Ablasslehre (KÖHLER 158 ff.)

ausgehen: der Papst hat Macht, lebenden wie verstorbenen Christgläubigen ex superabundantia meritorum Christi et Sanctorum Ablass zu gewähren, durch den sie a tanta temporali poena secundum divinam justitiam pro peccatis suis actualibus debita frei werden, quanta concessae et acquisitae indulgentiae aequivalet. Wer dawider predigt, verfällt der poena excommunicationis latae sententiae. — Miltitz aber reiste jetzt nach Deutschland ab, um auf den Kurfürsten einzuwirken, dass er L. ausliefere.

3. Daheim angelangt, liess L. seine Acta Augustana drucken (WA 2, 1 ff.; 9, 205). Der Kurfürst aber hatte Cajetans Schreiben an ihn L. zukommen lassen, worauf dieser bat, ihn nicht auszuliefern; das Land zu räumen sei er erbötig. Aber da er sich ja bereit erklärte, sich widerlegen zu lassen, so wollte ihn der Kurfürst zur Zeit noch nicht ziehen lassen und antwortete am 18. Dez. Cajetan, da L.s Lehre noch nicht als häretisch erwiesen sei, er aber zu Disputation und Begutachtung seiner Lehre durch eine Universität bereit sei, so könne er ihn nicht als Ketzer behandeln. L. hatte inzwischen (28. Nov.) feierlich vom Papst ans Konzil appelliert, in der Absicht, diese Urkunde zu veröffentlichen, sobald er, vom Banne getroffen, Wittenberg verlassen müsse, um Stadt, Universität und Landesherrn nicht durch Interdikt zu gefährden. Da ihn nun aber der Kurfürst noch schützte, so beschloss er auch zu bleiben. Cajetan aber hielt jetzt mit dem Bannspruch zurück, umsomehr als der Kurfürst grade jetzt erklärte, für die Türkensteuer die Zustimmung seiner Landstände erreicht zu haben; mit dem Tode des Kaisers Maximilian (12. Jan. 1519) erlosch ausserdem sein Auftrag in Deutschland. In Rom aber zögerte man jetzt gleichfalls mit dem Bann und mit scharfem Eindringen auf Friedrich, da man aus politischen Gründen (Kaiserwahl) diesen sich geneigt erhalten wollte.

Miltitz, in Deutschland angelangt, hatte die goldene Rose zur Verfügung Cajetans, dem er untergeordnet war, in Augsburg niederlegen müssen, war dann nach Altenburg zum Kurfürsten gegangen, um L.s Auslieferung nach Rom zu betreiben. Hier gelang es dem klugen Diplomaten Friedrich, ihm den Gedanken friedlichen Ausgleichs durch den schiedsrichterlichen Spruch eines deutschen Bischofs zu suggerieren. Da Kard. Albrecht ihm seine Verstimmung gegen Tetzel soeben ausgesprochen hatte, so lud er diesen nach Altenburg vor sich; aber Tetzel erklärte, vor dem erregten Volke nicht sicher reisen zu können. So suchte M. ihn im Leipziger Dominikanerkloster auf, untersuchte hier streng seine Amtsführung und seinen Lebenswandel mit bösem Resultat und behandelte ihn höchst ungnädig; wenige Monate darauf starb Tetzel, geknickt durch diesen unerwarteten Sturz. L. dagegen war dem Ruf nach Altenburg gefolgt. Da Miltitz mit der Forderung des Widerrufs nichts ausrichtete, erfolgten mehrtägige Verhandlungen, deren Ergebnis dieses war: beide Teile sollten fortan schweigen; L. erklärte sich bereit, seine Sache dem Urteil verständiger deutscher Bischöfe zu unterwerfen. Ein von ihm selbst entworfenes Schreiben an den Papst, in dem er zwar Widerruf ablehnte,

aber doch seine Heftigkeit bekannte (E 1, 442 ff., Anf. Jan. 1519), blieb Konzept; statt dessen berichtete Miltitz selber nach Rom über L., indem er den Erfolg seiner Verhandlung in günstigstem Lichte darstellte. So erging jetzt, zugleich aus Rücksicht auf den Kurfürsten als den päpstlichen Kandidaten für den Kaiserthron (s. u. S. 25), ein freundlich gehaltenes Breve an L. (29. März, E 1, 492), durch das dieser paterno affectu nach Rom berufen wurde, um vor dem Papste Widerruf zu leisten. Er selbst hatte inzwischen eine beruhigende Schrift („Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden" WA 2, 66 ff.) ausgehen lassen, halb sich beugend und Konsequenzen seiner Prämissen gewaltsam zurückdrängend. Der Handel schien glücklich durch vorsichtiges Diplomatisieren beigelegt: aber es war doch nur „eine Episode, die seine Entwicklung nicht aufzuhalten vermochte". Als das Breve eintraf, waren die Vorbereitungen zu neuem Kampfe schon im Gange.

4. Die Leipziger Disputation 1519.

Quellen: WA 2. E 2 u. 5, 1 ff. OSeitz, Der authent. Text d. Leipz. Disp. Berlin 1903. — Literatur: Seidemann, Die L. Disp. Dresden 1843. Knoch, Die Disp. zu Leipz. 2 Progr. Wolfenb. 1856—57. Albert in ZhTh 1873, 382 ff. Seifert, Die Ref. in Leipzig. Lpz. 1883. Wiedemann, J. Eck. Regensb. 1865. HpBl 108, 241 ff. ESchäfer, L. als KHistoriker. Gütersl. 1897. S. 35 ff. WKöhler, L. und die Kirchengesch. I. Erl. 1900. HBarge, Andr. Bodenstein v. Karlstadt. I. Leipz. 1905. HPreuss, Die Vorstellungen vom Antichrist. Leipz. 1906. S. 102 ff.

1. Ecks Verdienst ist es, dem unhaltbaren Waffenstillstand ein Ende gemacht zu haben. Dieser gelehrte Kenner der Scholastik und renommierte Disputator war nach dem Bekanntwerden seiner Obelisci (oben S. 15) von Karlstadt, der als Dekan der theologischen Fakultät deren Ehre meinte vertreten zu müssen, durch Thesen (9. Mai 1518) über Sünde, Gnade und freien Willen, mit starker Betonung der hl. Schrift als oberster Glaubensnorm, herausgefordert worden; in Wittenberg wurden diese in mehreren Disputationen näher ausgeführt. Eck wich erst aus, dann antwortete er mit Gegenthesen und forderte eine Disputation in Rom, Paris oder Köln. Karlstadt antwortete und ging auf den Vorschlag einer Disputation bedingungsweise ein. In persönlichen Verhandlungen zwischen L. (in Karlstadts Namen) und Eck in Augsburg einigte man sich auf Leipzig oder Erfurt. Eck entschied für Leipzig und suchte dort um Erlaubnis für den Redekampf nach. Zugleich veröffentlichte er (Ende Dez.) 12 Thesen, die, wie L. mit Entrüstung bemerkte, vielmehr ihn selbst als Karlstadt angriffen (WA 9, 207 ff.). Hiedurch sah L. sich von seinem Miltitz gegebenen Versprechen gelöst — freilich hatte Eck diese Abmachung nicht gekannt — und die Fessel jener Vereinbarung erleichtert durchbrechend, replizierte er, Anfang

Febr. 1519, mit 12 Gegenthesen. Eck schob nun noch nachträglich einen gegen Karlstadt gerichteten Satz in seine Thesen ein. L. fügte dem entsprechend eine neue Gegenthese hinzu; auch Karlstadt veröffentlichte nun seine Gegenwehr.

Das Wichtigste in dieser Herausforderung L.s war, dass Eck wieder auf die Lehre von der Kirche drängte: hatte L. in seinen Resolutiones bemerkt, dass noch zur Zeit Gregors I. Rom keinen Primat über die ganze Kirche, wenigstens nicht im Morgenland besessen habe (WA 1, 571), so behauptete jetzt Eck diesen Vorrang schon für die Zeiten vor Papst Silvester (314—335). denn der Papst sei der Nachfolger Petri und allgemeiner Statthalter Christi. Jetzt replizierte L., der Supremat der römischen Kirche gründe sich nur auf die erst 400 Jahre alten päpstlichen frigidissima decreta; dagegen zeuge die Geschichte der ersten elf Jahrhunderte, die hl. Schrift und das Nicän. Konzil (2, 161). Und noch dicht vor der Disputation erliess er eine besondere Schrift gegen diese These Ecks (2. 183 ff.). Hier galt es ernsthafte kirchengeschichtliche Studien. Er leugnet das jus divinum des päpstlichen Primats, gründet dessen Autorität nur auf Rm 13 (2, 186); Mt 16 gehe nicht auf Petrus allein, sondern auf ihn als das commune organum omnium Apostolorum. Die Schlüssel gehören ecclesiae, communitati; der amtsausübende Priester non suo jure, sed ministerio ecclesiae clavibus utitur (2. 189, 191). Das Studium der Dekretalen lässt die Frage in ihm aufsteigen, an Papa sit Antichristus vel apostolus ejus (13. März, E 1, 450, vgl. auch schon 1, 316), u. er fragt weiter, ob die Kirche, das regnum fidei, ein sichtbares Haupt ausser Christus vertrage, ob nicht mit dem visibile caput die Kirche selbst zu einem regnum rerum praesentium werde (WA 2, 239). Auch sein Ton wird schärfer und herausfordernder. Das Bewusstsein des Deutschen den im Regiment der Kirche sitzenden Italienern gegenüber macht sich seit dem literarischen Zusammenstoss mit Prierias und dem persönlichen mit Cajetan geltend.

2. Nur widerstrebend hatte die Leipziger Universität, von Herzog Georg gedrängt, in die Disputation zwischen Eck und Karlstadt gewilligt; auch Georg wurde bedenklich, als L. mit hineingezogen wurde; die Verhandlungen zogen sich in die Länge. Nun forderte Miltitz L. auf, vor dem Trierer Erzbischof früherem Versprechen gemäss zu erscheinen, indem er vorgab, als wenn die Vollmacht des Papstes für diesen als Schiedsrichter schon unterwegs wäre; aber unter diesen veränderten Verhältnissen lehnte L. jetzt ab (17. Mai). Die Disputation begann, ohne dass für L. die Erlaubnis, daran teilzunehmen, gekommen war; nur als Begleiter Karlstadts konnte er die Reise antreten. Nach Erledigung schwieriger Verhandlungen über die Bedingungen der Disputation eröffneten Eck und Karlstadt vor einer grossen, teilweise von fern herbeigeeilten Zuhörermenge am 27. Juni den Redekampf (über den freien Willen); am 4. Juli konnte L. eintreten, und die Debatte wurde nun auf die Frage vom Papsttum gelenkt.

Hier gelang es Eck, L. als Ketzer blosszustellen. Schon in Konstanz sei die

Ansicht, dass die Unterordnung unter den Papst nicht zur Seligkeit notwendig sei, als Ketzerei des Hus verdammt worden. Darauf L.: „certum est, inter articulos J. Hus vel Bohemorum multos esse plane christianissimos et evangelicos, quos non possit universalis ecclesia damnare“ (WA 2, 279). Erschrocken über die Konsequenzen, die Eck alsbald triumphierend hieraus zog, suchte L. noch den Schritt halb wieder zurückzutun — vielleicht seien jene Artikel den Konzilsakten nur untergeschoben; aber freilich, unfehlbar sei nur das Wort Gottes, nicht ein Konzil, um dann auch diesen Satz vor Ecks Angriff wieder halb zurückzunehmen und einzuräumen, dass Konzilsbeschlüsse allerdings in Glaubenssachen bindend seien (2, 303). Die Disputation wendete sich dann zu Fegfeuer und Ablass; am 14. Juli trat Karlstadt wieder ein. Am Schluss einigte man sich, die Akten der Disputation den Universitäten Erfurt und Paris vorzulegen. Beide Parteien schrieben sich den Sieg zu, doch blickte L. selbst mit Unbehagen auf einen Kampf zurück, in dem nicht die Wahrheit, sondern die Gewandtheit dominiert habe. Heimgekehrt arbeitete er eine Erläuterung seiner Disputationsthesen aus: er erkenne den Papst an, aber dessen jus divinum weise er als ein novum dogma zurück; die ganze Verfassung der Kirche sei KOrdnung, aber nicht göttliche Stiftung (2, 432 ff.). Erfurter Freunde zogen die Akten der Disputation in die Oeffentlichkeit.

3. Die Leipziger Vorgänge lenkten begreiflicherweise die Aufmerksamkeit der Böhmen auf L.; Utraquisten traten in brieflichen Verkehr mit ihm, man sendete ihm des Hus Schrift de ecclesia. Andererseits nahm ein neuer kath. Gegner, Hieron. Emser in Dresden, Anlass, in scheinbar freundschaftlicher Verteidigung L.s gegen den Verdacht, Bundesgenosse der Böhmen zu sein, ihn herauszulocken. Damit wurde eine Fehde eröffnet, die beide Teile in den nächsten Jahren wiederholt zur Feder greifen liess[1]. Wurde Herzog Georg durch die Disputation L.s entschlossener Feind, so neigte sich ihm dagegen seit dem Konflikt mit Eck fortan das wachsende Interesse der humanistischen Kreise (z. B. in Erfurt) zu, das bald zum Angebot einer stürmischen Bundesgenossenschaft sich steigerte.

Eck, im stolzen Bewusstsein des Siegers, wandte sich alsbald an den Kurfürsten Friedrich mit dem Ansinnen, er möge jetzt L.s Bücher verbrennen lassen, und begab sich dann nach Süddeutschland und weiter nach Rom, um dort L.s Verurteilung zu betreiben. Aus Nürnberg verfolgte ihn die beissende Satire „Eccius dedolatus“, als deren Verfasser der Humanist W. Pirkheimer bezeichnet wurde[2]. Miltitz wollte jetzt wirklich die goldene Rose dem Kurfürsten übergeben, bekam aber nur die Räte zu sehen; seine Rolle war ausgespielt[3]. L. aber kehrte gern von den Streitfragen des Tages zu der Kardinalfrage über den Heilsweg zurück: in seinem Kommentar zum Galaterbrief (WA 2, 436 ff.).

---

[1] Enders, L. und Emser. 2 Bde. Halle 1889/91. GKawerau, H. Emser. Halle 1898.

[2] Neudruck von Szamatolski (Berlin 1891), der Pirkheimers Verfasserschaft ohne genügenden Grund bezweifelt (vgl. ThLZ 1891 Sp. 380 ff.). Eine 2. hernach nicht veröffentlichte Komödie gegen Eck s. JGG 21, 402 ff.

[3] Vgl. das scharfe Urteil der Kurie über ihn NB 2, 65.

5. Melanchthon.

Literatur: CSchmidt, Ph. Mel. Elberf. 1861. KHartfelder, Mel. als Praeceptor Germaniae. Berl. 1889. GEllinger, Ph. Mel. Berlin 1902. Plitt-Kolde, Die Loci Comm. Ph. Mel.s. ³Leipz. 1900. KSell, Ph. Mel. u. d. deutsche Ref. bis 1531. Halle 1897. FCohrs, Ph. Mel., Deutschlands Lehrer. Halle 1897. FLoofs in StKr 1897, 641 ff., GKawerau in StKr 1897, 668 ff.; DevBl 1903, 29 ff.; 1906, 179 ff.

1. Inzwischen war L. ein Amtsgenosse zugeführt worden, mit dem fortan sein Leben wie sein Werk unauflöslich verknüpft werden sollte in gegenseitigem Empfangen und Geben, Beeinflussen und Beeinflusstwerden. Phil. Melanchthon (Schwarzert, seit 1531 schreibt er sich „Melanthon"), eines Waffenschmieds Sohn, Grossneffe Reuchlins, geb. 1497 in Bretten, hier wie in Pforzheim unterrichtet, hatte schon als Zwölfjähriger die Univ. Heidelberg bezogen, dann aber diese 1512 mit Tübingen vertauscht, wo er tüchtige humanistische Lehrer fand: seit 1514 Mag. artium, wirkte er hier als Lehrer der klassischen Sprachen, ein „Philologe in des Wortes schönster Bedeutung", mit Interesse nicht allein für die Grammatik (griech. Grammatik 1518), sondern auch für den Geist und die Lebensanschauung der Alten. Reuchlins Fehde hatte ihn zum entschlossenen humanistischen Feind der Scholastiker, der „Sophisten", gemacht; dagegen liess ihn L.s Auftreten noch unberührt — als Lebensaufgabe ergriff er den Plan, den echten Aristoteles zu edieren (CR 1, 26). Er schien berufen, der bedeutendste Gräzist der Zeit zu werden. Auf Reuchlins Empfehlung kam er im Sommer 1518 als Lehrer des Griechischen nach Wittenberg, wo das „kleine schwächliche Männchen" im Fluge sich die Herzen eroberte, allgemeine Begeisterung für das Studium des Griechischen erweckte (auch L. lernte noch bei ihm), aber auch empfänglichen Sinnes in der Wittenberger Luft an L.s gewaltiger Natur Interesse für die religiöse Frage gewann. L.s Sache wurde die seine, das Interesse an Aristoteles verblasste, der Humanist wurde zum Theologen. Und L. selbst drängte den Freund in die Theologie hinein. Am 9. Sept. 1519 wurde er theol. baccal.; die Thesen, die er hiebei verteidigte, atmen L.s Geist, ja eilen ihm teilweise voran [1].

2. Der Anschluss dieses Humanisten an die Reformation ist von tiefeinschneidender Bedeutung für letztere gewesen. Mel. bemühte sich, L. mit den Häuptern Reuchlin und Erasmus (E 1, 320 ff., 488 ff.) in Korrespondenz zu bringen; freilich Reuchlin blieb kühl, machte sogar den Versuch, Mel. nach Ingolstadt zu ziehen und von L. zu trennen (RE 16, 687), und Erasmus verliess nicht die Linie zurückhaltender Freundlichkeit und mahnte zur Mässigung (E 2, 66 ff.). Aber Mel.s Beispiel folgend, vollzogen zahlreiche jüngere Humanisten den Anschluss an L.; somit kam der Ertrag des Humanismus besonders dem prot. Schulwesen hernach zugute. Mel.s allseitiger Bildung und seinen formalen Gaben fiel aber auch mehr und mehr die Aufgabe zu, L.s Gedankenwelt in klar verständliche, gefällige Lehre umzusetzen. (CR 7, 757: Fateor me doctrinam a Luthero didicisse et eam ut in schola ordine exponere conatus sum.) So gewiss die evg. Wahrheit selbst von L. ans Licht gefördert ist, so gewiss stammt das Lehrgebäude, aus dem die Zeitgenossen und nachfolgende Generationen

---

[1] Bei Plitt-Kolde S. 250 ff. (sine eicotibus" in Th. 13 ist = ἄνευ εἰκότων, vgl. CR 13, 617 f.; gegen NkZ 8, 129).

sie in ihr Erkennen aufgenommen haben, wesentlich von Mel.; so ist er der praeceptor Deutschlands neben dem Propheten L. Seinem enzyklopädischen Geiste gelingt ferner, die reiche humanistische Geistesbildung der Zeit mit der von L.s Evangelium erfüllten neuen Theologie in friedliches Einvernehmen zu setzen, sie an den Siegeswagen der Reformation einzuspannen. Dadurch gelingt es ihm auf lange Zeit hinaus, den Gebildeten aller Fakultäten ein friedliches Zusammenwirken aller Bildungsfaktoren unter dem dominium der evg. Lehre zu schaffen: der ganze orbis litterarum ein organisches Ganze, von propädeutischem und subsidiärem Wert für die princeps omnium artium, die Theologie. Der Gelehrte Mel. ging dabei je länger je mehr im Lehrer auf; einen beliebteren und lehrbegabteren hat die Zeit aber nicht gehabt.

6. Die humanistischen Bundesgenossen und der neue Kaiser 1519. 20.

Quellen: Hutteni opp. ed. Böcking. — Literatur: Kampschulte, De Croto Rubiano. Bonnae 1862. Einert, Joh. Jäger. Jena 1883. Strauss, U. v. Hutten. 3 Tle. Lpz. 1858—60. HUlmann, Franz v. Sickingen. Lpz. 1872. S. 171 ff., ders. Hutten in RE 8, 491 ff. Szamatolski, Huttens deutsche Schriften. Strassburg 1891. Werckshagen, L. und Hutten. Wittenb. 1888. WA 6, 381 ff. Reindell, L., Crotus und Hutten. Marb. 1890. WKöhler, L.s Schrift an d. christl. Adel. Halle 1895. PKalkoff, W. Capito im Dienste EB.s Albrecht. Berlin 1906. HBaumgarten (oben S. 5). Ders. in FdG 1883, 521 ff. GWolf, Deutsche G. in ZA d. Gegenref. I (1899) 276 ff. Pastor IV 175 ff.

1. Seit der Leipziger Disputation begannen die humanistischen Kreise sich für L. zu interessieren. Crotus Rubianus (Joh. Jäger), einer der Verfasser der Dunkelmännerbriefe, suchte im Okt. 1519, an alte Bekanntschaft erinnernd, von Italien aus Fühlung mit L.[1] und forderte ihn, als den pater patriae, auf den aller Augen sich richten würden, zum Kampf gegen die fraus Romana mit stürmischen Worten auf; das Volk müsse aufgerüttelt werden durch „publice clamare“. Etwas später näherte sich ihm auch Ulrich v. Hutten, dessen Ausgabe der Schrift des Laurentius Valla über die sog. konstantinische Schenkung eben in L.s Hände gekommen war und ihn in der Besorgnis bestärkte, die ihn schon seit den Eindrücken, die Augsburg in ihm zurückgelassen, beschäftigt hatte, dass im Papsttum der Antichrist sich erhoben habe. Hutten, „fahrender Poet mit den Prätensionen des Ritters“, hatte sich durch die Nöte und Versuchungen eines abenteuernden Lebens hindurch in zahlreichen literarischen Fehden zum Wortführer nationaler Begeisterung für Deutschlands Befreiung von römischer Zwingherrschaft, zornglühenden Protestes

[1] Die häufig behauptete Korrespondenz des Cr. mit L. im Herbst 1518 beruht nur auf Missverständnis der Briefstellen E 1, 227 und 303. Wir wissen nur von einem Briefe des Cr. an L. nach Augsburg, der aber diesen nicht erreichte, daher auch unbeantwortet blieb (E 2, 208).

gegen die Praktiken der entarteten Weltkirche emporgearbeitet und nährte in weiten Kreisen den Hass gegen die Römlinge. Diese Todfeindschaft war „von rein weltlicher, halb humanistischer, halb nationaler Herkunft und zeigt von irgend welchem religiösen Interesse nicht eine Spur“ (vBEZOLD S. 286). Dabei blieben die positiven Ziele seines Kampfes stets unklar. Hatte er anfangs L.s Auftreten ironisch als Mönchsgezänk beurteilt, so suchte er jetzt durch Mel. eine Annäherung. Er bot dem Gefährdeten Sickingens Schutz an und stellte neue Keulenschläge gegen Rom in Aussicht. Und in der Erkenntnis, dass der Kampf gegen Rom hier aus religiösen Motiven geführt werde, bemühte er sich jetzt nach Kräften, in seiner Streitführung gleichfalls diesen Ton anzuschlagen. So gingen im Frühjahr 1520 seine Dialoge „Vadiscus sive Trias Romana“ (gegen die Korruption Roms und seine Ausbeutung Deutschlands) und „Inspicientes“ (gegen Cajetan) aus und schürten das Feuer. Seit dem Frühjahr 1520 bestärkte der bisherige Basler Theologe und Erasmianer Wolfgang Fabricius Capito, zunächst als Domprediger in Mainz, dann als geistlicher Rat des EBs Albrecht, diesen in seiner durch die Vorenthaltung der Legatenwürde veranlassten Opposition gegen den Papst; ein Einfluss, der sich nachher besonders auf dem Wormser Reichstag in Gegenwirkung gegen Aleanders Forderungen bemerkbar machte.

2. Für L. aber war diese Bundesgenossenschaft weder persönlich gleichgültig noch sachlich ohne Einfluss. Zwar ist der deutsche Mann nicht erst jetzt in ihm erwacht, und wo Hutten und L. in ihren Schriften den gleichen Anklagestoff gegen Rom verwerten, ist mehr an gemeinsame Benutzung älterer Beschwerdeschriften als an Abhängigkeit L.s von Hutten zu denken; jedenfalls ist der literarische Einfluss des Vadiscus auf L.s Schrift an den christl. Adel oft stark übertrieben worden (vgl. ZdPh 30, 138 ff.). Weit stärker als solche direkten Einflüsse oder Entlehnungen war der indirekte Einfluss der gleichzeitigen parallelen Geistesbewegung. Auch L. begann seine Sache als Sache der Nation zu betrachten, er spürte eine Erhebung des deutschen Volkes gegen schon zu lange geduldeten Druck; es hob ihn, event. auch auf der Menschen Schutz im Kampfe rechnen zu dürfen. Indem er sich innerlich von der einst so treu verehrten römischen Kirche lossagt, ersteht ihm jetzt die Mission — nicht einsam als Märtyrer für seine Sache zu leiden, sondern sein Volk zum Befreiungskampfe zu führen. So wandelt sich der Ton seiner Schriften; die theologische Diskussion weicht dem Appell an sein Volk. Er glaubt an eine Neugestaltung der Dinge, die nicht ohne Lärm und Tumult vor sich gehen wird: er freilich will nur mit seiner Waffe, dem Worte Gottes, dies „bellum domini“ führen, aber er hofft, dass alle Instanzen im Volke dabei mitwirken werden. Zum Bruch mit Rom wäre L. auch ohne jene nationale Bewegung gekommen; wohl aber mag sie seine Entwicklung beschleunigt und die Form seines Vorgehens bestimmt haben. Hat L. aus ihren gravamina vieles auch in sein Programm aufgenommen, so

ist doch alles in das Licht der religiösen Frage gerückt worden. — So begegnen sich auf kurze Zeit die religiöse und die humanistisch-nationale Strömung; beide vereint erregen die deutsche Nation in jenen Frühlingstagen der Reformation bis auf den tiefsten Grund. In zahlreichen Flugschriften, meist anonymen, erklärt die Volksseele ihre Zustimmung[1]. Vor den Blicken der meisten verschmelzen beide Bewegungen zu einer einzigen — bald genug machte sich die Besonderheit beider wieder geltend.

3. L. erwartete in dieser Zeit der höchsten Erregung des deutschen Volkes den Sturz des Papsttums. Auch für ihn war die Frage jetzt über das rein religiöse Gebiet hinausgewachsen; blickte doch alles in der Nation erwartungsvoll auf ihn, was irgendwie nach Hilfe und einer Neuordnung der Dinge verlangte. Er erwartete eine Explosion, aber nicht in der Form des Aufruhrs, sondern als Gebrauch eines Notrechtes der Obrigkeiten der Kurie gegenüber. Er hoffte ja — und viele mit ihm — auf den guten Willen des jungen Kaisers Karl. Diesem „edlen Blut“ war seine Schrift an den christlichen Adel, der Unabhängigkeit seines Kaisertums von Rom ein besonderer Abschnitt darin gewidmet. Aber eben hier verkannte L. die wirkliche Lage der Dinge.

Am 12. Jan. 1519 war Maximilian gestorben, nachdem er noch in Augsburg das Versprechen der Kurfürsten erhalten, seinen Enkel Karl (geb. 1500 zu Gent) zum römischen König zu wählen. Aber nun trat mit diesem zugleich Franz I. von Frankreich als Thronbewerber auf; beide buhlten (auch mit Geld) um die Stimmen der Kurfürsten. Dem Papst, der für seine weltliche Macht und für seine Familie besorgt war, war Karl zu mächtig und schon als Herr des Königreichs Neapel unbequem, auch Franz wenig genehm; er wünschte zunächst die Wahl Friedrichs d. W., der dann der Kirche gegen L. Hilfe leisten sollte, oder im Notfall die Joachims I. Die beiden Könige hielt er durch ein trügerisches Doppelspiel hin, sodass beide glaubten, er begünstige ihre Kandidatur, und Geheimverträge zu seinem Vorteil mit ihm schlossen. Nach dem Tode Maximilians spielte er schleunigst die Kandidatur Friedrichs aus. Als er dann von den günstigen Aussichten Karls sichere Kunde erhielt, betrieb er energisch die Wahl des Franzosen als das für ihn kleinere Uebel, und um diesen wenigstens, wenn Karl doch gewählt wurde, sich als Bundesgenossen zu sichern. Als er dann erfuhr, dass die Volksstimmung in Deutschland, besonders am Rhein, die Wahl Franz' I. unmöglich machte, griff er wieder auf Friedrich d. W. zurück und schob sogar zu gunsten dieses Projekts die Erledigung der Sache L.s hinaus. Friedrichs Aussichten standen auch günstig, aber ihm selbst schien seine Hausmacht für diese Stellung nicht gross genug. Franz suchte, als er selber das Spiel aufgeben musste, noch die Stimmen auf Joachim zu lenken. Endlich einigten sich am 28. Juni die Stimmen auf Karl. Das Agitieren des Papstes für die Wahl des Franzosen zum Kaiser war der erste jener grossen taktischen Fehler gewesen, durch welche die Päpste der

---

[1] SCHADE, Satiren und Pasquille. [2] Hannover 1863. 3 Bde. ABAUR, Deutschl. in den Jahren 1517—25. Ulm 1872. Flugschriften aus den ersten Jahren der Ref. I. Halle 1906.

Reformationszeit ihre Sache geschädigt haben. Eine Täuschung aber war es, wenn man nun weit und breit von dem dem Papst unwillkommenen jungen Kaiser eine nationale, antirömische Politik erwartete.

Aber als Deutscher hat Karl nie empfunden, wie er auch nie die deutsche Sprache gelernt hat. Sein neues Amt aber nahm er auf sich als ihm von Gott gegen Türken und Ketzer übertragen. Aus religiöser Ueberzeugung — denn er war gläubiger Sohn der römischen Kirche — betrachtete er sich als den Schirmherrn der Kirche. Aber auf dieselbe Aufgabe wies ihn auch sein politisches Interesse. Denn in den riesigen Reichen in drei Weltteilen, über die er zu gebieten hatte, war die Einheit der römischen Kirche die unentbehrliche Stütze seiner Herrschaft. Politischer Instinkt hat ihn daher stets nach der Freundschaft des Papstes trachten lassen, so treulos und unzuverlässig dieser Freund sich auch gegen ihn erweisen mochte. Den Brief, den L. vertrauend an ihn richtete, hat er zerrissen: L. war und blieb für ihn der Mann des Umsturzes.

7. Die grossen Reformationsschriften des Jahres 1520.

Literatur: L. LEMME, Die drei grossen Reformationsschriften L.s.[2] Gotha 1884. WKÖHLER o. S. 23.

1. Zu einem Buche war L. der „Sermon von den guten Werken" (WA 6, 202 ff. 9, 226 ff.) angewachsen, in dem er sein neues Verständnis des Evangeliums fröhlich ausspricht: die zentrale Bedeutung des Glaubens, der ein festes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit ist und die Herzen bewegt, in freier Liebe innerhalb der Berufspflichten eines Jeden Gottes Gebote mit Lust zu erfüllen. Noch nie war deutschem Volke so klar und durchschlagend die Summa des Evangeliums gepredigt worden. Die törichte Verteidigung, die der Leipziger Franziskaner Augustin Alveld für das jus divinum des römischen Stuhles unternahm, gab L. Gelegenheit, gleich darauf in der Schrift „Vom Papsttum zu Rom" (WA 5, 277 ff.) scharf zu replizieren und den religiösen KBegriff den Laien vorzutragen: die Gemeinschaft der Christgläubigen, deren Dasein an ihren Zeichen, dem Evangelium und den Sakramenten erkannt wird.

2. Aber schon meldet sich hier der Ton an, der die nachfolgende Schrift an den Adel kennzeichnet: der nationale Gedanke bricht hervor, die Hoffnung auf befreiende Taten der weltlichen Stände; seine Sprache wird aggressiver. Rückhaltlos bekommen diese Gedanken Ausdruck in der (Mitte August erschienenen) Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung"[1].

Die drei Mauern der Romanisten[2] wirft er über den Haufen: zunächst die Ueberhebung des „geistlichen" Standes über den „weltlichen" durch die Verkündigung des königlichen Priestertums der Gläubigen; nur Unterschiede des Dienstes und Berufs kennt die Christenheit, aber nicht einen den Laien über-

[1] WA 6, 381 ff. Unter den Sonderausgaben ragt die von BENRATH (Halle 1884) hervor. Gegenschriften von Emser (ENDERS, L. u. Emser I 1 ff.) u. von Th. Murner (Neudr. Halle 1899).

[2] Virg. Aen. VI 549 (Tartarus) triplici circumdata muro. Vgl. auch ZKG 18, 143.

geordneten Priesterstand; die „Geistlichen“ sind die Mandatare der gläubigen Gemeinde. Damit fallen die beiden andern Mauern, dass sie allein die Schrift auslegen wollen, und dass nur der Papst Macht habe, ein Konzil zu berufen, von selbst. Ein freies Konzil tut not, und für die Verhandlungen eines solchen legt er nun den Schaden der Kirche dar, und zwar, soweit dieser durch das römische KRegiment hervorgerufen ist. Daher beschäftigt sich diese Anklageschrift vorwiegend mit der tatsächlichen Verwaltung der Kirche, fast gar nicht mit den Schäden auf dem Gebiet der Lehre. Hier wird L. Wortführer für die vielfachen gravamina der deutschen Nation. Aber er klagt nicht nur, er stellt auch Forderungen: Dezentralisation, Aufrichtung einer deutschen Kirche unter dem Primas Germaniae, so dass dem Papst nur die Bedeutung eines Repräsentanten der Einheit der national gegliederten KKörper verbliebe; Verbot der Wallfahrten, Aufhebung des Priesterzölibats, Reduktion der Feiertage, geordnete Armenpflege an Stelle der Bettlerplage, Reform der Universitäten, Verbot des Zinskaufs, Beschränkung der Handelsgesellschaften, Abschaffung der Bordelle u. dergl., kurz, ein reiches Programm für kirchliche und soziale Neugestaltung.

3. Im Okt. folgte der theologische Traktat De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium[1]. Dieser sucht Rom die geistlichen Machtmittel zu zerbrechen, mit denen es das Leben der Christen in die Abhängigkeit von der Priesterkirche zwingt, seine sieben Sakramente.

Von diesen bleiben nur Taufe und Abendmahl und in gewissem Sinne das Busssakrament bestehen; ihre gemeinsame Kraft ist das Wort der Verheissung, das Vergebung der Sünden zum Inhalt hat und Glauben fordert. Er kritisiert die Kelchentziehung, die Transsubstantiation, an deren Stelle er lieber mit Ailly (und Occam) eine Konsubstantiation ohne Wandlung der Elemente setzen möchte; vor allem aber die Verkehrung des Abendmahls in eine Opferhandlung. Er zeigt, wie die Taufe die selbsterfundenen Werke und Gelübde ausschliesst, und wie alle Busse des Christen nur eine Rückkehr zur Taufe ist; er kritisiert die Beichtpraxis, den character indelebilis des Priestertums, die Tyrannei der Ehegesetzgebung u. s. w. Hier war allerdings an den Fundamenten des römischen Christentums gerüttelt. Denn mit der Gnadenmittlerschaft der Kirche und der auf eigene Leistungen der Askese zu gründenden Frömmigkeit höheren Grades steht und fällt das Christentum in kath. Auffassung. Gleichwohl war L. überzeugt, kein haereticus zu sein, da er ja nur „die evg. Wahrheit gegen die abergläubischen Meinungen menschlicher Ueberlieferung“ vertrat (E 2, 469).

4. In derselben Zeit aber, in der er Zornesschalen über Rom ausgegossen hatte, zeigte er bewundernswerte innere Sammlung in seiner kontemplativen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (lateinisch und deutsch)[2].

Hier lehrt er die Glaubensherrlichkeit, die den Christen zu einem freien

[1] WA 6, 484 ff.; übersetzt und kommentiert in BA 2, 375 ff. (Schon 1519 redet Mel. von der bereits 400jährigen „babyl. Gefangenschaft“ der Kirche, CR 1, 71.)

[2] WA 7, 12 ff., 39 ff. Neudr. von Knaake. Halle 1879.

Herrn aller Dinge macht, weil er im Glauben Christum hat; aber zugleich bleibt der Christ im äussern Leben im Kampf mit der Sünde und in der Liebe dem Nächsten zum Dienste verbunden. Diese Schrift benutzte L. zugleich zu einem von dem unermüdlichen Miltitz ihm nahegelegten Sendbrief an den Papst, um ihm auszusprechen, dass er ja ihn persönlich nie habe angreifen wollen (WA 7, 1 ff., 42 ff.). Noch während der Verhandlungen hierüber wurde bereits die päpstliche Bannandrohungsbulle bekannt. Miltitz und der kurfürstliche Hof veranlassten daher L., sein Schreiben auf den 6. Sept. zurückzudatieren. Es ist schwer verständlich, wie man sich von einem Schreiben, das trotz verbindlichen Tones doch des Anstössigen so viel für den Papst enthielt, noch irgend welchen Erfolg versprechen konnte.

8. Der römische Prozess: die Bannandrohung 1520.

Literatur: K. MÜLLER, KALKOFF (o. S. 15), PASTOR, IV, 270 ff. vDRUFFEL in SBBA 1880, I 5, 571 ff. SBBerlA 1907, 95 ff.

1. Die päpstliche Politik hatte, solange die Kaiserwahl noch in der Schwebe war und man um die gewichtige Stimme Friedrichs d. W. warb, in L.s Sache „temporisiert"; nachdem diese Wahl erledigt war, ging sie auch an die Erledigung des Prozesses gegen ihn.

Am 9. Januar 1520 wurde auf Befehl des Papstes (unter dem Einfluss des Vizekanzlers Julius Medici) die Anklage gegen L. und jetzt auch gegen seinen Beschützer, den Kurfürsten als „Feind der Religion" wieder aufgenommen. Eine Kongregation von Franziskanern wurde berufen; sie verlas die von den Löwener Dominikanern gefertigte Zusammenstellung verdächtiger Artikel aus L.s Schriften und fasste sofort über eine Bulle gegen ihn Beschluss (1. Febr.). Aber der Papst löste diese Kongregation auf und setzte eine neue Kommission von Theologen ein, die bedächtiger zu Werke ging, eine Bulle nur gegen die Schriften L.s, nicht gegen seine Person haben und nach Cajetans Rat auch in seinen Lehren verschiedene Stufen des an ihnen Bedenklichen unterschieden wissen wollte. Im März erschien auch Eck in Rom, um L.s Verurteilung zu betreiben. Die milden Vorschläge der 2. Kongregation wurden abgelehnt, und der Papst selbst beriet jetzt mit einer kleineren Kommission über den Entwurf der Bulle, für welche Eck 41 Artikel L.s teils selbst lieferte, teils Schriften der Löwener entnahm; sämtliche Artikel wurden unterschiedslos verdammt. 4 Konsistorien (21. Mai—1. Juni) beschäftigten sich dann mit der Beschlussfassung über diese Bulle. Um sich den Schwierigkeiten der Differenzierung der verworfenen 41 Sätze zu entziehen, begnügte man sich, sie summarisch mit einem „respective" als sämtlich in eine der verschiedenen Klassen der errores gehörig zu bezeichnen (EA o. v. a. 4, 280. 283). Am 15. Juni wurde die Bulle Exsurge Domine (BM 5, 748 ff.; EA o. v. a. 4. 259 ff.; Mirbt[2] 183 ff.) vollzogen. „Füchse wollen deinen Weinberg verwüsten, ein Eber aus dem Walde sucht ihn zu zerstören u. s. w." (Ps 74 22; HL 2 15; Ps. 78 14). Die 41 Sätze (darunter auch der: „Haereticos comburi est contra voluntatem spiritus"), enthalten besonders Sätze über die Kirche und ihre Vollmacht, nur indirekt Sätze, die sich auf seine Glaubens- und Gerechtigkeitslehre beziehen. Dass er an ein Konzil appelliert hat, ist allein schon Ketzerei.

Alle jene errores werden verdammt; alle seine Schriften, auch die un-

verfänglichen. werden verboten, sie sollen eingezogen und verbrannt werden. Ihn selbst könnte der Papst als de fide notorie suspectum, imo vere haereticum, sofort in den Bann tun; aber nach seiner Milde fordert er ihn noch einmal zur Umkehr auf, verbietet ihm zwar sofort die Ausübung des Predigtamtes, setzt ihm aber noch 60 Tage zum Widerruf. Andernfalls sollen er, seine Anhänger und Gönner dem Bann verfallen und alle Christen jeden Verkehr mit ihm meiden.

2. An den Kurfürsten wurden am 8. Juli zwei Breven aufgesetzt, ein verbindliches (EA o. v. a. 5, 10 ff.): der Papst freue sich, dass er L.s Sache abgeneigt sei; er möge nun L. zum Widerruf bewegen, und wenn das vergeblich, ihn gefangen nehmen. Ein zweites, scharfes, das Friedrich der Begünstigung L.'s beschuldigt, fordert ihn kategorisch zur Vollstreckung der Bulle auf (Balan, Monum. ref. 1 ff.); Aleander nahm es mit nach Deutschland, hielt aber dann doch die Behändigung an ihn für inopportun. Eck und Aleander wurden vom Papst als seine Nuntien in Sachen L.s bevollmächtigt. Während Aleander[1] zum jungen Kaiser nach Antwerpen zog, auf dieser Reise die Bulle in Löwen, Lüttich, Köln und Mainz publizierte und beim Kaiser seine Tätigkeit entfaltete, um zunächst die Niederlande von L.s Ketzerei zu säubern, durchzog Eck Deutschland, um die Bulle überall zu publizieren, fand aber angesichts der erregten Stimmung des Volkes wenig Entgegenkommen bei den Bischöfen, offenen Widerstand in den Städten. Es war ihm das Recht gewährt, nach eigenem Ermessen die Namen einiger Anhänger L.s in die Bulle aufzunehmen: ausser den Wittenbergern Karlstadt und Feldkirchen wählte er hiefür seine persönlichen Feinde, vor allem Pirkheimer (s. oben S. 21) und Laz. Spengler, den Nürnberger Ratsschreiber, der 1519 in einer „Schutzschrift“ in deutscher Sprache ernst und mannhaft auf L.s Seite getreten war; ferner den Augsburger Kanonikus Adelmann, den er als Mitverfasser der Oekolampadschen Spottschrift „Canonicorum indoctorum responsio“ (1520) hasste; der Zwickauer Prediger Joh. Silvius Egranus endlich kam wohl in die Bannandrohung hinein wegen eines theologischen Streites, den er mit einem Leipziger Theologen geführt hatte. Adelmann, dann auch Pirkheimer und Spengler demütigten sich vor Eck, letztere erlangten nach vielen Weiterungen durch Aleander Absolution vom Bann. Pirkheimer zog sich seitdem grollend vom Kampf für L.s Sache zurück, Spengler dagegen wurde der vorsichtige, aber zähe Berater des Nürnberger Rates im Interesse der Reformation[2]. Hutten liess die Bulle mit scharfen Glossen und einer Zuschrift an alle Deutschen drucken: non Lutherus agitur hoc in negotio, sed ad omnes pertinet!

Die Universität Wittenberg verweigerte im Einverständnis mit den Räten des Kurfürsten die Publikation der Bulle; L. selbst stellte sich anfangs, als hielte er diese für eine Ecksche Fälschung (WA 6, 579 ff.). Er wiederholte am 17. Nov. die Appellation ans Konzil, forderte als Repräsentanten der christlichen Gemeinde Kaiser und Fürsten auf, seiner Sache sich anzunehmen, und setzte in der Schrift „Adv. execrabilem Antichristi Bullam“ der päpstlichen

---

[1] Balan, Monumenta Reformationis Luth. Regensb. 1884. Brieger, Al. u. L. Gotha 1884. Ders. in RE 1, 328 ff. Friedensburg, NB 3, 28 ff. Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Al.[2] Halle 1897.

[2] PDrews, Pirkheimer. Lpz. 1887. S. 59 ff. FRoth, Pirkheimer. Halle 1887. S. 39 ff. PKalkoff, Pirkheimers u. Spenglers Lösung vom Banne. Bresl. 1896.

Exkommunikation seinen Bannspruch über den Antichristen in Rom entgegen: „Christus judex viderit, utra excommunicatio apud eum valeat!" (WA 6, 595 ff.).

3. Inzwischen war Kaiser Karl in Deutschland erschienen, war in Aachen am 23. Okt. feierlich gekrönt worden und hatte in voller Ueberzeugung beschworen, den überlieferten kath. Glauben aufrecht zu erhalten, dem Papst und der römischen Kirche unterwürfig zu sein. Schon vorher hatte Aleander von ihm erreicht, dass er in den Niederlanden und Burgund die Verbrennung der Schriften L.s befahl. (Betreffs der Reichsacht waren die Nuntien bis nach erfolgter Krönung vertröstet worden.) Als Aleander mit einem solchen Glaubensakt in Löwen begann, von dem er sich grossen Eindruck auf die Laien versprach, antwortete L. am 10. Dez. mit der Verbrennung des päpstlichen Rechts und der Bannbulle: „Quoniam tu conturbasti veritatem Dei, conturbet et te [scil. Deus] in ignem istum, Amen" (zur Form vgl. Jos 7 25)[1]. Von entscheidender Bedeutung musste jetzt die Haltung Friedrichs d. W. werden.

In Köln hatten ihm am 4. Nov. die Nuntien die Bulle sowie das Breve des Papstes übergeben und Exekution der Bulle und L.s Auslieferung nach Rom gefordert. Friedrich wollte sich die Sache überlegen. Eine kräftige Stütze fand er bei dem z. Z. in Köln anwesenden Erasmus[2], der in diesem Stadium zwar bereits die Heftigkeit der Sprache L.s missbilligte, aber sachlich in sehr vielem seine eigne Meinung durch ihn vertreten sah. Anonym hatte er in der beissenden Spottschrift Acta academiae Lovaniensis die Bulle als ein unechtes Machwerk verdächtigt, um der Kurie die Zurücknahme zu erleichtern[3]; in kurzen für den Kurfürsten aufgesetzten Axiomata (EA o. v. a. 5, 241 f.) empfahl er Beilegung des Handels durch ein Schiedsgericht unverdächtiger, urteilsfähiger Männer. Und dem Hofprediger des Kaisers, dem Dominikaner Joh. Faber von Augsburg, der ein Gegner der Lehre L.s war, aber als Antikurialist in der Bulle einen Machtspruch der Machthaber erblickte, inspirierte er ein Consilium, (irrtümlich in den Opp. Zwinglii 3, 1 ff.), das gleichfalls ein Schiedsgericht in L.s Sache forderte. (Bei der Begegnung mit dem Kurfürsten fiel der sarkastische Ausspruch des Erasmus: „Lutherus peccavit in duobus, nempe quod tetigit coronam Pontificis et ventres monachorum".)

So antwortete Friedrich den Nuntien, man solle doch L. unter freiem Geleit vor gelehrten und unverdächtigen Richtern verhören. Wären L.s Schriften der Ketzerei überführt, so werde er sich als gehorsamen Sohn der Kirche erweisen.

4. Das diplomatische Spiel, das Friedrich schon 1518 gegenüber der Zitation L.s nach Rom, dann 1519 in Ausnutzung des Auftretens des Miltitz,

---

[1] SBBerlA 1907, 100. Anders der Wortlaut in WA 7, 184, wo sanctum Domini auf Christus geht (Mc 1 24).

[2] PKalkoff in ARG 2, 1 ff.

[3] Zu gleicher Zeit wollte der greise Wimpfeling die Kurie durch eine Kundgebung der deutschen Bischöfe zur Zurücknahme des Bannspruchs gegen L. nötigen, vgl. Kalkoff in ZG Oberrhein 21, 262 ff.

und noch 1520 durch die Forderung einer schiedsrichterlichen Entscheidung, um für L. Zeit zu gewinnen, getrieben hatte, setzt er bis an sein Lebensende Rom und dann auch dem Reich gegenüber mit bewundernswerter Geschicklichkeit fort, ein Meister in den „grade dem Zeitalter der Renaissance eigentümlichen Künsten des Dissimulierens und Temporisierens"; auf jede Forderung, gegen L. einzuschreiten, hat er fortan einen Einwand, auf jede Beschwerde über L.s oder sein eigenes Verhalten eine Gegenrede, und versteht es so, seine tatsächliche Parteinahme für ihn und damit seinen Konflikt mit der kirchlichen wie mit der Reichsgewalt stets in der Schwebe zu erhalten. Daher schwankt das Urteil darüber, ob und wieweit er und seit wann er innerlich L.s Sache zu seiner eigenen gemacht habe. Ursprünglich in mittelalterlicher Devotion der Kirche und ihren Seligkeitsgarantien treu zugetan, hat er in L. zunächst den berühmten Professor seiner Universität zu schützen gesucht; aber schon frühzeitig hat es ihm L.s Frömmigkeit in seinen praktisch erbaulichen Schriften (z. B. der ihm selbst 1519 gewidmeten Trostschrift Tessaradecas consolatoria) angetan, die religiöse Bewegung in seinem Lande auch ihn berührt, und seines Hofkaplans und Geheimsekretärs G. Spalatin geschickte Vermittlerrolle hat das Ihre dazu getan, dass er L. auch in den schwierigsten Situationen nicht fallen liess [1].

9. Der Wormser Reichstag 1521.

Quellen: RA 2. Gotha 1896. WA 7, 814 ff. Förstemann, N. Urkundenbuch S. 1 ff. Die Depeschen Aleanders bei Balan, Brieger, Kalkoff (S. 29 Anm.). PKalkoff, Briefe, Depeschen u. Berichte über L. vom Wormser Reichstage. Halle 1898. Burckhardt, L.s Wormser Rede in StKr 1894, 151 ff. BGebhardt, Die Gravamina der deutschen Nation. Bresl. 1884. Literatur: ThBrieger in Marburger Festschrift zur Lutherfeier 1883. AHausrath, Aleander u. L. Berl. 1897. vSchubert, ThR 1899, 369 ff., 401 ff. MLehmann in NGA 1899, 165 ff.

1. Der Kaiser begab sich nach der Krönung nach Worms und erwartete dort die Versammlung der Stände, die er am 1. Nov. zum Reichstag dorthin lud. Die Frage, ob L. nun nach dem Begehren der Kurie ungehört verurteilt oder ob er vor den Reichstag vorgeladen würde, schwankte hin und her, je nach den Nachrichten, die über die Stellung des Papstes zu Karl und zu König Franz einliefen, denn ein Krieg mit Franz drohte, und es galt dessen Ausbruch wenigstens bis nach Schluss des Reichstags, von dem er Unterstützung erwarten durfte, hinzuhalten; die zweideutige Politik des Papstes trieb dazu, je nachdem die Sache L.s als Waffe gegen Rom

[1] Vgl. Th Kolde, Friedr. d. W. Erl. 1881. Ders. in RE 6, 279 ff. JKöstlin, Friedr. d. W. u. die Schlosskirche zu Wittbg. Wittbg. 1892 (dazu StKr 1893, 603 ff.). Virck, Fr. d. W. u. L. DevBl 1904, 725 ff. Kalkoff, Ablass u. Reliq.verehrung unter Friedrich d. W. Gotha 1907 (bringt das positive Interesse Friedrichs auch an dem Christentum L.s kräftig zur Geltung). Berbig, Spalatin u. sein Verhältnis zu M. L. Halle 1906 (der Aufgabe nicht gewachsen). Vgl. auch Planitz' Berichte S. CXXXII, Köstlin in StKr 1882, 701.

zu handhaben. So sollte L. erst vorgeladen werden, dann nur, wenn er willens wäre, zu widerrufen, dann (29. Dez.) ungehört durch kaiserliches (von Aleander entworfenes, s. ZKG 20, 547 ff.) Mandat verurteilt werden. Das Eintreffen Kard. Albrechts und des Kurfürsten von Sachsen gestaltete die Aussichten für L. wieder günstiger. Inzwischen verkündete Leo am 2. Jan. 1521 nun feierlich den Bann „Decet Romanum Pontificem" (BM 5, 761 ff.) und forderte das weltliche Schwert gegen L. und seinen Beschützer heraus. Aleander aber wagte nicht, als er die Bulle anfangs April erhielt, sie zu publizieren, aus Furcht vor Huttens Rache, der gleichfalls durch sie gebannt worden war; er bat um eine neue Ausfertigung, die L.s Anhänger nicht mit Namen nenne; diese traf dann im Mai ein.

Am 13. Februar trat Aleander vor den Reichstag und schilderte in langer Rede[1] L. als auch politisch gefährlichen Menschen, an dem der Papst jetzt seine Milde erschöpft habe; man möge sich nicht durch den Schein seiner Frömmigkeit blenden lassen, sondern ohne alles weitere dem Spruch der Kirche Folge geben, nicht aber als Laien sich unterfangen, in dieser Sache Richter zu sein. Der Kaiser war auch hiezu bereit, aber die Stände, denen die Volksstimmung bekannt war und die auch ihre Gravamina gegen die Kurie hatten (RA 2, 670 ff. Mirbt[2] 185 f.), wünschten ihn doch zu verhören. Vielleicht, dass er die „unchristlichen" Sätze widerrief und nur seine Kritik der Missbräuche aufrecht erhielt. Ein Ausschuss der Stände erteilte somit den Rat, ihn kommen zu lassen, und der Kaiser, der gerade viele Forderungen den Ständen vorlegen wollte, vielleicht auch gerade wieder neuen Verdacht gegen die päpstliche Politik schöpfte[2], gab hierin nach.

2. So erfolgte doch die Vorladung (6. März, aber erst am 15. expediert, RA 2, 526), und zwar in ehrenvollster Weise: „Ehrsamer, lieber, andächtiger —." Dazwischen aber unterzeichnete Karl (am 10.) ein Mandat, nach welchem alle Schriften L.s an die Obrigkeiten eingeliefert werden sollten. Am 26., als es eines Druckes auf den Papst nicht mehr zu bedürfen schien, wurde es publiziert, als L. schon auf dem Wege war, auf dem ihm an vielen Orten die Zustimmung der Nation kund wurde. Als er unterwegs von dem Mandat erfuhr, stutzte er, setzte aber doch die Reise fort, liess sich auch nicht durch die Bemühung des kaiserlichen Beichtvaters Glapion, der ihn nach der Ebernburg zu Sickingen ablenken wollte, noch durch eine Warnung Spalatins, der das Schlimmste in Worms für ihn befürchtete, von der Vollendung der Reise abbringen. Zum Entsetzen Aleanders traf er am 16. April in Worms ein, von der

---

[1] RA 2, 494 ff., dazu Aleanders Depesche vom 14. Febr.

[2] Vgl. hierüber Brieger S. 3 ff. Baumgarten, Karl V., I 441. Hulmann in FdG 11, 638 ff.

Volksmenge erwartungsvoll begrüsst. Am Nachmittag des 17. stand er vor Kaiser und Reich.

Der Trierer Offizial Joh. v. Eck, von Aleander instruiert, legte ihm seine Bücher vor und fragte, ob er widerrufen wolle — mit einem kurzen Ja oder Nein hätte man gern L.s Verhör erledigt gesehen. L. antwortete mit leiser Stimme („als ob er erschrocken und entsetzt wäre"), dass er sich Bedenkzeit erbitte — vermutlich hatte sein Kurfürst ihn so instruieren lassen. Dies erste Auftreten enttäuschte allgemein; „unter allen Umständen hat er von seinem früheren Ruf viel eingebüsst", triumphierte Aleander. Unfreundlich wurde er am folgenden Tage vor der Reichsversammlung von Eck wegen seiner Bitte um Bedenkzeit angelassen; aber L. gab jetzt „mit tapferer und unerschrockener Stimme" Bescheid. Drei Arten seiner Schriften unterschied er — das war sein Protest gegen die unterschiedslose Verurteilung seiner Schriften durch die Bulle vom 15. Juni 1520 —: die erbaulichen, die auch seine Feinde schätzten; die Streitschriften gegen Papst und Papisten, die er unmöglich widerrufen könne; endlich seine Streitschriften gegen Private — in diesen möge er zu heftig gewesen sein, aber materiell könne er auch diese nicht widerrufen. Nur wenn man ihn mit prophet. und evg. Schriften überwinde, könne er Widerruf leisten. Dass man mit L. nicht disputieren wolle, war vorher Aleander versprochen worden; man konnte also auf seine Forderung nicht eingehen. So erklärte ihm Eck, seine Irrlehren seien ja als Irrtümer Wiclifs und Hus' längst von der Kirche widerlegt; ob er nicht wenigstens das widerrufen wolle, was bereits in Konstanz verurteilt sei. Darauf erwiderte er, er könne weder Papst noch Konzilien allein glauben, er fordere Schriftzeugnis oder einleuchtende Gründe. Auf Befragen bestätigte er nochmals seine Ueberzeugung, dass auch das Konstanzer Konzil in vielen Stücken mit der Schrift in Widerspruch getreten sei. Darüber kam es nun doch zwischen Eck und ihm zu erregter Disputation, aber der Kaiser erhob sich empört und schnitt weitere Streitrede ab. In der hierdurch herbeigeführten allgemeinen Unruhe hörte man ihn noch rufen: „[Ich kann nicht anders! Hie steh' ich,] Gott helfe mir! Amen"[1].

3. Friedrich fand L.s Auftreten doch „zu kühn"; durch Bestreitung der konziliaren Autorität störte er seinen Plan schiedsrichterlicher Entscheidung. Aber was nun? Schon am nächsten Morgen erklärte sich Karl in eigenhändiger Vorlage[2] rückhaltlos als „kath." Kaiser, der zwar dem Mönch das Geleit halten, aber im übrigen gegen ihn als gegen einen notorischen Ketzer vorgehen werde. In dieser ersten ganz selbständigen Regierungshandlung des jungen Kaisers lag die Entscheidung über seine fernere Politik der deutschen Nation gegenüber. Nicht so die Stände, unter denen nur wenige L. persönlich günstig gestimmt waren, andre (bes. Kard. Albrecht) unter dem Druck der öffentlichen Meinung standen, die sich jetzt auch in anonymen,

---

[1] Sicher bezeugt sind nur die letzten Worte; vgl. Köstlin[5] I 772 (420); vDommer, Die Lutherdrucke auf d. Hamb. Stadtbibl. Lpz. 1888. S. 113 ff.; RA 2, 555 ff. vSchubert S. 403.

[2] RA 2, 594 ff. Baumgarten I 456 ff. GWolf I 298 ff.

drohenden Plakaten Luft machte. So setzte Friedrich die Verhandlung vor einer reichständischen Kommission durch.

Der Kurfürst von Trier leitete diese Verhandlungen, Wortführer war der badische Kanzler Dr. Vehus[1]. Unter weitgehenden Zugeständnissen wollte man ihm wenigstens ein Nachgeben in der Konzilsfrage abringen, aber er verharrte bei dem Wort Gottes als der einzigen Instanz, die er anerkenne. Auch der humanistisch gebildete, bisher der Reformation freundlich gestimmte, aber durch L.s Capt. bab. erschreckte und kürzlich durch Beziehungen zum Mainzer Hof und zu Aleander zum Gegner L.s umgewandelte Joh. Cochleus[2] drängte sich jetzt an ihn heran und forderte ihn zur Disputation heraus, wofür er auf das freie Geleit verzichten sollte: ein Vorschlag, auf den L. eingehen wollte, den aber die Räte des Kurfürsten vereitelten[3]. Dem Trierer Erzbischof legte L. in Form der Beichte sein Herz offen dar: Aleander brannte darauf, diese Beichte zu erfahren, und verlangte vom Trierer (vergeblich) Bruch des Beichtgeheimnisses. Aber die Verhandlungen selbst blieben völlig erfolglos: weder konnte sich L. dem Urteilsspruch eines Konzils bedingungslos unterwerfen, wozu man ihn bestimmen wollte, noch machte es Eindruck auf ihn, als ihm der Trierer eine Pfründe als Lohn der Nachgiebigkeit anbot. So musste dieser Versuch der Stände abgebrochen werden.

4. Karl hielt — entgegen der Meinung seiner Räte — dem Ketzer das Geleit, gewährte ihm noch drei Wochen für die Rückreise, verbot ihm nur, unterwegs zu predigen. Auf kaiserlichen Befehl verliess L. am 26. April die Stadt. Aleander drängte nun, man solle die Acht aussprechen, arbeitete selbst den Entwurf aus, konnte aber nicht erreichen, dass der Kaiser im eigenen Namen ohne die Stände das Edikt ausfertigte. Dieser zog aber vor, erst alle andern Reichstagssachen zu erledigen, ehe er mit dieser doch vielen unwillkommenen Sache hervorkam. Erst am 25. Mai, als Friedrich und der Pfalzgraf bereits abgereist waren, auch nicht in offizieller Ständeversammlung, sondern als die Fürsten zufällig bei ihm anwesend waren, überrumpelte er sie dadurch, dass er ihnen das Edikt vorlesen (nicht zur Beschlussfassung vorlegen) liess. Kurfürst Joachim gab darauf ohne Autorisation eine Zustimmungserklärung ab; niemand wagte zu widersprechen. So war der Schein gewonnen, dass Kaiser und Stände hier einmütig redeten! Unter dem Datum des 8. Mai[4] ging das „Wormser Edikt“ (RA 2, 640 ff. Mirbt[2]

[1] SEIDEMANN in ZhTh 1851, 80 ff.

[2] KOLDE in Kgesch. Studien. Lpz. 1888. S. 197 ff. (dagegen DITTRICH in JGG X 110 ff.). PKALKOFF in StKr 1898, 686 ff. MSPAHN, J. Cochl. Berl. 1898.

[3] GESS, J. Cochl. Oppeln 1886. S. 13 ff. MSPAHN S. 79 ff.

[4] Das war das Datum des Aleanderschen Entwurfs, den der Kaiser am 26. unterzeichnete; publiziert wurde aber nicht dieser, sondern der im deutschen Hofrat korrigierte Text; vgl. AWREDE in HZ NF 40, 449 ff.; KALKOFF, Depeschen[2] 222. Die Unterschrift des Reichserzkanzlers Albrecht fehlte.

186 f.) in die Lande aus: es sprach in schroffster Form die Acht über L. aus und forderte seine Auslieferung an den Kaiser. Seine Anhänger sollen ergriffen, ihre Güter eingezogen, seine und seiner Anhänger Schriften verbrannt, durch die geistlichen Behörden soll Bücherzensur geübt werden.

Unter normalen Verhältnissen wäre jetzt L. verloren. die Reformation vernichtet gewesen. Aber in dem damaligen deutschen Reich galten Reichsgesetze doch nur so viel, als das Interesse der einzelnen Stände zuliess; für diese aber spielte auch die Stimmung des Volkes, die ungestüm für L Partei ergriff[1]. eine nicht zu unterschätzende Rolle. Anders freilich, wenn Karl jetzt in Deutchland geblieben wäre und seinen Willen und seine Macht der Ausführung des Ediktes hätte zuwenden können; aber am 22. Mai nahm Frankreichs Gesandter in Worms seine Entlassung, der Rachekrieg des Franzosen für die Niederlage bei der Kaiserwahl stand unmittelbar bevor, und es begannen jene jahrelangen Kämpfe Karls für die Verteidigung seiner weiten Besitzungen, die ihn für lange von Deutschland und den deutschen Angelegenheiten abzogen. Das sollte die Rettung L.s und der Reformation werden.

10. Der Wartburgaufenthalt und die Rückkehr nach Wittenberg 1521—22.

Quellen: WA 8. E 3. Zur Gefangennahme L.s: WGermann, J. Forster, Urkunden S. 23 f. — Literatur: MLenz in der Marb. Festschrift zum Lutherfest 1883. v.Bezold in ZKG 20, 168 ff.; GKawerau. L.s Rückkehr v. d. Wartburg. Halle 1902; CFJäger, Andr. Bodenstein v. Carlstadt. Stuttgart 1856. HBarge, Karlstadt. I Leipz. 1905 (dazu KMüller in HZ 1906, 471 ff.) und in ZKG 22, 120 ff.; — Bibelübersetzung: ENestle in RE 3, 70 ff.

1. Von Frankfurt aus hatte L. noch am 28. April nach Wittenberg gemeldet: „ich lass mich eintun und verbergen, weiss noch nicht wo . . . Es muss ein klein Zeit geschwiegen und gelitten sein“ (deW I 588). Am Tage vor seiner Abreise von Worms war ihm von den kurfürstlichen Räten der Plan eröffnet, nach welchem ihn Friedrichs Vorsicht einstweilen verschwinden lassen wollte[2], so dass offiziell unbekannt blieb, wo er eigentlich geblieben war. In der Tat ist das Geheimnis so treu gehütet und der Plan so glücklich durchgeführt worden, dass Freund und Feind zunächst irregeleitet wurden und z. B. Cochleus noch nach L.s Tode nicht hat in Erfahrung bringen können, wo eigentlich sein „Patmos“ damals gewesen war[3]. Scheinbar gewaltsam und in feindlicher Absicht wurde L., als er auf der Heimreise seine thüringischen Verwandten besuchte, bei Altenstein überfallen und auf die Wartburg entführt. Aleander vermutete sofort richtig, dass Friedrich d. W. hiebei seine Hand im

[1] Vgl. die Flugschriften „M. L.s Passion“, „Neukarsthans“, „Kuntz und Fritz“ u. a. bei ABaur a. a. O. S. 97—157; v.Bezold S. 351 ff.

[2] Ganz anders war es doch gemeint, als Karl V. in Worms Friedrich anriet, ut fratrem Martinum in aliqua arce detineat (Balan p. 94): man darf daher nicht mit Egelhaaf I 350 von einer gewissen Rücksichtnahme auf des Kaisers Wünsche reden.

[3] Vgl. FrMyconius, Hist. Ref. p. 42. GKawerau, Agricola S. 32.

Spiele habe; dieser führte aber nach allen Seiten hin die Rolle des Nichtwissenden mit vieler Kunst durch[1]. Die mannigfaltigsten Vermutungen und Befürchtungen über L.s Schicksal beschäftigten das Volk; beweglich klagte A. Dürer über den von den Feinden Geraubten, vielleicht Gemordeten, und rief Erasmus zu, nun als Beschützer der Wahrheit die Führung im Kampfe zu übernehmen[2].

2. L. fand auf der Wartburg in der Rolle des Junker Georg Ruhe nach dem Sturm. Freilich war es zugleich eine schwere Geduldsprobe für den Kampfbereiten. Die ungewohnte Lebensweise machte ihm körperliche Beschwerden und dies Verstecktsein dünkte ihn Fahnenflucht. Die Beschränkung in seiner Lektüre aber trieb ihn zu intensivem Bibelstudium, und bald bezeugte er der Welt sein Dasein durch inhaltschwere Schriften. Der Löwener Theolog Jac. Latomus veranlasste ihn durch eine Streitschrift zu der „Rationis Latomianae confutatio", einer eingehenden Darlegung seiner Lehre von der Sünde und der Glaubensgerechtigkeit. Dann folgte „Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten", ein lauter Protest gegen die Tyrannei der römischen Beichtpraxis, eine scharfe Kritik des haltlosen Schriftbeweises für dieselbe, aber auch der Preis einer evg. Beicht- und Bannordnung. Dabei arbeitete er zwischendurch an seiner „KPostille"[3], zu der ihn der Kurfürst früher aufgefordert hatte. Im Dez. aber begann er die Uebersetzung des Neuen Testaments aus dem Griechischen (erste Ausgabe Sept. 1522).

In Vorreden (EA 63) gibt er sein Urteil über den Wert der einzelnen Schriften freimütig ab, einen mechanischen Offenbarungsbegriff mit dem religiösen vertauschend, für den Christus im Mittelpunkt steht, und alles sich daran messen lassen muss, ob es „Christum treibt". In kühnem Eingriff in die Ueberlieferung sondert er Hbr, Jak, Jd und Apk als Schriften von sekundärem Wert von dem übrigen NT ab. Den einzelnen Schriften sind Randglossen, der Apk auch Bilder beigegeben.

3. Das AT folgte in einzelnen Teilen in den folgenden Jahren nach; 1534 erschien die erste vollständige und zugleich revidierte Bibelausgabe, nach einer zweiten gründlichen Revision die Ausgabe von 1541; auch für die von 1543 und 1545 war bessernde Hand angelegt. Ueber L.s Unabhängigkeit von

[1] Vgl. Kalkoff, Aleander-Depeschen[2] S. 235 ff.

[2] Zucker, Dürers Stellung zur Reformation. Erl. 1886. S. 14 ff. Ders. ADürer. Halle 1900 S. 142 ff. Ueber die weite Verbreitung der Anschauung, als sei die Sache des Erasm. und L.s ein und dieselbe, vgl. Hartfelder, HTb 1892, 132 f. — Ueber Dürers religiöse Stellung s. auch Klange in Grenzboten 1892, 390 ff.; Zucker in BBKG 1, 275 ff.

[3] Sie erschien stückweise, die Adventspredigten lateinisch schon 1521 vor der Abreise nach Worms; dann deutsch 1522 und 1525 die Winterpostille; endlich 1527—28 die Sommerhälfte und die Festpredigten. Näheres bei Bossert in StKr 1897, 271 ff.

der mittelalterlichen deutschen Bibel (II 541 f.) s. WWALTHER, L.s Bibelübersetzung kein Plagiat. Erl. 1891; gleichwohl war letztere ihm, wenigstens in späteren Jahren, nicht unbekannt, wie BILTZ, Beiträge über deutsche Sprache und Literatur. Berl. 1891. S. 125 ff., nachgewiesen hat.

Schon seine kath. Zeitgenossen gefielen sich in der Anklage gegen ihn, dass er wissentlich bei der Uebersetzung die Bibel gefälscht habe (Einschaltung des „allein" in Rm 3 28 u. a.), und seitdem DÖLLINGER, Ref. III 131 ff. die Anklage neu zu begründen versucht hat, wird sie zuversichtlich von vielen nachgesprochen. Er selbst hat bereits 1530 darauf mit gutem Gewissen und überlegenem Spott geantwortet, EA 65, 104 ff., in einem Sendschreiben, in welchem er über die Aufgabe des „Dolmetschens" bahnbrechend und den Zeitgenossen überlegen, handelt. Zur Rechtfertigung L.s im einzelnen vgl. WALTHER, Für Luther S. 127 ff. — Ueber L.s „feines und fast unfehlbares Sprachgefühl" vgl. PPIETSCH, L. und die hochdeutsche Schriftsprache Bresl. 1883, KEYSSNER, Die drei Psalterbearbeitungen L.s, Meiningen 1890, ferner GKAWERAU in Wartburg 1904, 96 ff. Mel. urteilte: tanta est perspicuitas, ut vice commentarii esse possit ipsa germanica lectio (CR 6, 169). Durch H.Emsers NT 1527 u. Joh. Dietenbergers Bibel 1534, welche beide L.s Arbeit der ihrigen zu Grunde legten, fand seine Bibel auch im kath. Volke weite Verbreitung; denn L.s Werk zwang jetzt die Gegner, dem Verlangen des Volkes nach deutschen Bibeln entgegenzukommen. Emser freilich tat es in der Weise, dass er im Schlusswort zugleich die Laien vor der Bibel warnte: „darum bekümmere sich ein jeder Laie mehr um ein gottselig Leben, denn um die Schrift, welche allein den Gelehrten befohlen ist." (Vgl. GKAWERAU, H. Emser S. 58 ff.)[1]. Zürich schuf sich eine teilweise eigene deutsche Bibel, indem hier zwar für das NT und die geschichtlichen Bücher des ATs L.s Arbeit zu Grunde gelegt, für die Propheten und Apokryphen aber durch Leo Jud ein Eignes versucht wurde, und dann die so zusammengesetzte Bibel starke Revisionen (durch Breitinger 1629) und Ueberarbeitung (seit 1661) erfuhr (vgl. JJMEZGER, G. der deutschen Bibelübers. in der schweiz. ref. Kirche. Basel 1876; dazu ThLZ 1877 Nr. 9; ZKG 3, 558 f.). Eine bedeutende Arbeit, die neben der L.s Beachtung verdient, war die Uebersetzung der Propheten durch die Wiedertäufer L. Hetzer und J. Denck, Worms 1527 (FWEROTH, Die Buchdruckereien zu Worms. 1892 S. 15 ff.).

4. Zu andern tief einschneidenden Arbeiten trieben L. die Nachrichten über die Entwicklung der kirchlichen Dinge in Wittenberg während seiner Abwesenheit. Die Universität stand trotz des Wormser Ediktes gerade jetzt in höchstem Flor: neben Karlstadt, Amsdorf und Melanchthon waren Joh. Bugenhagen (Pomeranus) aus Treptow a. R. und Just. Jonas aus Erfurt getreten[2]. Karlstadt, in den religiösen neuen Gedanken von L. abhängig, aber in deren Verar-

[1] Erasmus hatte noch Jan. 1522 sein Verlangen nach Uebersetzung der Bibel in alle Volkssprachen ausgesprochen (Vorr. zur Paraphr. in Ev. Mt); aber schwächlich retraktierte er seine Meinung (Opp. Lugd. Bat. 9. 783), nachdem Petrus Sutor das Bibellesen der Laien angegriffen hatte, vgl. RE 2, 705.

[2] HHERING, J. Bug. Halle 1888. GKAWERAU in RE 3. 525 ff. Ders. in Briefwechsel d. J. Jonas II S. VII ff. u. RE 9, 341 ff.

beitung und in ihrer Umsetzung in eine neue kirchliche Praxis ihm vorausdrängend, bekam jetzt die Führung in die Hand.

Man drängte nach praktischen Reformen: einzelne Geistliche verheirateten sich; ihre Bischöfe schritten dagegen ein, literarische Verteidigung ihrer Tat folgte. Doch nun zog Karlstadt die weitere Konsequenz, dass auch Mönche und Nonnen austreten und heiraten könnten. L. stutzte, als er hievon hörte; war nicht doch ein Unterschied zwischen dem den Priestern durch kirchliche Satzung aufgezwungenen Zölibat und der auf freiem Gelübde beruhenden Virginität der Ordensleute? Karlstadt behauptete weiter, die Ehe sei nach der Schrift den Priestern geboten, nicht nur gestattet; das Brechen des Gelübdes durch Mönche und Nonnen sei zwar Sünde, aber eine kleinere als die, unkeusch zu leben. Zugleich begann er den Kampf gegen Bilderverehrung und Heiligenkult und für Gewährung des Laienkelchs. Besonders ernst war die Frage wegen der Mönchsgelübde; Karlstadts Begründung war offenbar unhaltbar, aber Mel. suchte vergeblich nach einer haltbareren Position. Da griff L. ein mit der Schrift „De votis monasticis“ (WA 8, 564 ff., deutsch mit Kommentar in BA Ergänzungsbd. 1, 209 ff.), in der er das Motiv näher untersuchte, aus welchem die Gelübde abgelegt worden sind: in den meisten Fällen ist es ja doch das sündhafte, eine besondere Heiligkeit und durch eigene Leistung Gerechtigkeit zu erlangen. Klosterleben ist so wenig eine höhere Stufe der Sittlichkeit, dass es vielmehr selbstsüchtige Vernachlässigung der Pflichten der Nächstenliebe bedeutet. In diesem Sinn abgelegte Gelübde müssen hinweggetan werden. Wohl aber kann die evg. Freiheit auch bestehen bei Unterordnung unter eine bestimmte Lebensregel.

5. Ehe noch diese Schrift erschien, waren in Wittenberg bereits Schritte getan, das Klosterleben tatsächlich aufzuheben. Im Augustinerkloster traten im Nov. 13 Mönche aus, wurden z. T. Handwerker und Bürger der Stadt. Schon vorher hatte der Augustiner Gabriel Zwilling gegen die täglichen Messen ohne kommunizierende Gemeinde geeifert; die Augustiner stellten das tägliche Messelesen ein; L. unterstützte sie hierin durch seine Schrift „Vom Missbrauch der Messe“ (auch lat.: De abroganda missa privata, WA 8, 398 ff.). Die Universität, unzufrieden mit dem eigenmächtigen Vorgehen, forderte jetzt vom Kurfürsten Reform der Messe nach Christi Einsetzung. Als aber im Dez. Bürger und Studenten die Messe gewaltsam unterbrachen und das Franziskanerkloster bedrohten, griff der Kurfürst ein und forderte die Beibehaltung der alten Bräuche. Als jetzt EB Albrecht den Versuch wagte, in seiner Stiftskirche zu Halle mit einer Reliquienausstellung den Ablasshandel wieder zu eröffnen, schüchterte L. von seinem Patmos aus durch einen Brief, in dem er ihm eine zornige Schrift androhte, den leichtfertigen Kirchenfürsten dermassen ein, dass dieser vor ihm demütig brieflich zu Kreuze kroch. Ein heimlicher Besuch bei den Freunden zu Wittenberg (Dez.) wurde ihm im Blick auf die unterwegs wahrgenommene

erregte Stimmung des Volkes Anlass, seine „Ermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“ (WA 8, 670ff.) zu schreiben. Sein Evangelium lehre nicht Aufruhr, lasse die Obrigkeit mit Abstellung von Missbräuchen eingreifen, nicht den „Herrn Omnes“. Es gelte übrigens auch die Schwachen zu schonen und sich als „lutherisch“ durch Besseres zu erweisen als durch Schelten auf den Papst und rücksichtslosen Gebrauch der evg. Freiheit.

In Wittenberg gingen inzwischen die Reformen weiter: Karlstadt hielt (zu Weihnachten), als er vom Kapitel der Schlosskirche gezwungen werden sollte, wieder Messen zu lesen, Abendmahlsfeier ohne Beichte zu fordern, ohne Offertorium, Kanon u. Elevation, sub utraque, ohne Priestergewand; andre folgten seinem Beispiel. Augustiner trugen die neue Weise auch in Städte und Dörfer der Nachbarschaft. Es galt als neues evg. Gesetz, die Hostie selber in die Hand zu nehmen („Nehmet, esset“) und den Wein in gewöhnlichem Trinkbecher von Hand zu Hand gehen zu lassen. Zu Epiph. 1522 folgte ein Augustinerkapitel unter dem Gen.-Vikar Wenz. Linck[1], das die Auflösung der „deutschen Kongregation“ bedeutete. Denn jeder hat das Recht auszutreten; der Bettel und die Votivmessen sind abgeschafft, die im Kloster Zurückbleibenden gelten als eine freie Vereinigung, deren Glieder je nach ihrer Fähigkeit das Evangelium predigen oder von einem Handwerk sich nähren können. Die Seitenaltäre und Heiligenbilder der Klosterkirche wurden unter Zwillings Anführung gewaltsam beseitigt. Nun begann Karlstadt auch mit sozialen Reformen: er errichtete einen „gemeinen Kasten“ als Kirchen-, Armen- und Darlehnskasse zugleich[2]. Zu dem allen waren am 27. Dez. 1521 aus Zwickau etliche „Propheten“ hier eingewandert. Dort hatte u. a. Thomas Münzer gepredigt, ein Mann, in dem sich mittelalterliche Mystik und Apokalyptik mit leidenschaftlichem Eifer gegen das bestehende Kirchentum verband. Dazu waren unter den Tuchmachern der Stadt unverkennbar taboritische Einflüsse von dem nahen Böhmen her wirksam. So erwuchs dort in Konventikelkreisen ein enthusiastisch-sozialistisches Reformertum. Das Strafgericht über Priester und Gottlose stehe nahe bevor; in Offenbarungen und Gesichten, nicht durch den Buchstaben der Schrift und nicht durch ein kirchliches Amt wirke Gottes Geist; dazu Verwerfung der Kindertaufe. Als nun Münzer aus Zwickau weichen musste, versuchten etliche jener Propheten, ob das unruhige Wittenberg geeigneter Boden für ihre Saat wäre, unter ihnen der Tuchmacher Nik. Storch und der ehemalige Student Markus Thomä Stübner. Mel. stand dem neuen Geiste verwirrt und unsicher gegenüber; namentlich fand er sich nicht durch ihre Polemik gegen die Kindertaufe hindurch. In der Not wandte er sich an L.; dieser riet, die Schwärmer nach ihrem Beruf zu ihrem Prophetentum zu fragen und sie auf ihre geistliche Erfahrung zu prüfen[3], aber keine Gewalt gegen sie anzuwenden. Ihm stand die Kindertaufe fest; war ihm doch gewiss, dass in den unmündigen Kindern die Fürbitte der Paten wirklichen Glauben erwecke. Grösseren Einfluss scheinen die Schwärmer nicht ge-

[1] WReindell, W. Linck I. Marb. 1892. CR 1, 456. StKr 1899, 275.

[2] Richter, KOO 2, 484 f. Barge, Karlstadt 2, 559 ff.

[3] Vgl. JGottschick in ZThK 1, 255 ff., aber auch Galley, Die Busslehre L.s. Gütersloh 1900 S. 92 ff.

wonnen zu haben. Auch Karlstadt, obgleich eben jetzt einem mystischen Spiritualismus sich zuwendend, hatte mit diesem Prophetentum nichts zu schaffen. Doch begann er mit dem erweckten Laientum zu fraternisieren, auch die akademischen Grade zu verachten, da sich Gott den Unmündigen offenbare. Schulen und gelehrte Bildung galten jetzt als Hindernisse der Seligkeit. Der Schulmeister in Wittenberg bat die Eltern, ihre Kinder gewissenshalber aus der Schule zu nehmen. So löste sich die Schule auf; auch die Studenten verliessen in Menge die Universität, um lieber ein Handwerk zu erlernen. Mel., tief bekümmert über den Rückgang der humanistischen Studien, wollte Wittenberg verlassen. Der Kurfürst musste besorgt klagen: „sie machen es zu Wittenberg so wunderlich und mancherlei, dass so viel Sekten daraus werden, dass männiglich irre darüber wird, und niemand weiss, wer Koch oder Kellner ist" (E 3, 295). Unschlüssig und ratlos stand er den wirren Verhältnissen gegenüber.

6. Da kündigte L. Ende Februar ihm an: „will selbst, so Gott will, schier da sein. E. F. G nehme sich mein nur nichts an"[1]. Sicher erkannte der Kurfürst, dass nur L. der Verwirrung steuern konnte: aber die Rücksicht auf das Wormser Edikt und auf das Reichsregiment in Nürnberg, in dem sein missgünstiger Nachbar, Herzog Georg, sass, der alle seine Handlungen argwöhnisch beobachten liess, so dass sein Gesandter, Hans v. d. Planitz, die schwere Aufgabe hatte, seines Herrn Loyalität nachzuweisen, verbot ihm, L. zurückzurufen. So fertigte er eine Instruktion aus (E 3, 292 ff.), die L. die Rückkehr untersagte. Dieser aber, vom Rat der Stadt Wittenberg und von der Universität um sein Erscheinen gebeten, schrieb dem vorsichtigen Diplomaten einen kräftigen Brief trotzigsten Glaubensprotestes gegen Fürstenschutz: Friedrich bat dann um eine abgeschwächte, für seine Zwecke brauchbare Bearbeitung des Briefes. Endlich in dritter Umarbeitung entsprach er seinen Absichten (deW 2, 137 ff., 141 ff. 146 ff.); in dieser Gestalt musste ihn Planitz umgehend dem Reichsregiment zu des Kurfürsten „Glimpf und Entschuldigung" vorlegen (E 3, 304) zum Zeugnis, dass L. gegen seinen Willen zurückgekehrt war.

Am 6. März war L. wieder in seiner Stadt[2], nicht „eingespannt vor den Wagen der kirchlichen Reaktion" oder gar als „Mandatar des Reichsregiments" (Barge), sondern in Sorge für die Erhaltung seines Werkes in den Bahnen ruhiger Reform durch fortschreitende Belehrung und Gewissensbefestigung, unter brüderlicher Schonung der Schwachen. Am nächsten Sonntag stand er auf seiner Kanzel und wurde durch achttägiges Predigen völlig Herr der Situation[3]. Als die drei Hauptartikel des Christentums predigte er ihnen Sündenerkenntnis, Erkenntnis der Gnade Gottes in Christo und Nächstenliebe. Zu dieser gehört auch das Tragen der Schwachen. Daher

---

[1] D. h. mache sich um mich keine Sorge deW 2, 137.

[2] Ueber seine Begegnung auf der Reise mit Schweizer Studenten s. JKessler, Sabbata, St. Gallen 1902, S. 76 ff.

[3] Leider sind diese wirksamsten Predigten L.s nur durch dürftige Nachschriften erhalten, und zwar in doppelter Rezension: in meist Augsburger Drucken von 1523 und im Eislebener Supplementband von 1564, letztere aber nur eine wortreichere Ueberarbeitung der ersteren, WA 10, 3, XLVI ff., 1 ff.

tadelt er die Uebereilung ihrer Reformen, ihr Haften an Aeusserlichkeiten. Sie sind im Begriff, die Freiheit zu einem neuen Gesetz zu machen. Der Erfolg war augenscheinlich: Karlstadt schwieg verstimmt, Zwilling wurde besonnen, Mel. bekam wieder einen Rückhalt. Die „Propheten“ suchten erst noch in Privatunterredung L. zu bekehren, aber da er unverrückt ihren Offenbarungen die Schrift entgegensetzte, verliessen sie zornig die Stadt. Der Rat ehrte den Geächteten mit Geschenken. Er hatte in der Tat den Fortgang der Reformation vor Ueberstürzung und vor der Schwarmgeisterei gerettet. Das in Wittenberg begonnene Werk der Zügelung und Ordnung setzte er dann an den Orten fort, die am tiefsten aufgewühlt worden waren, so in Zwickau und Erfurt.

7. Und es war gut, dass die Reformation wieder in seiner festen Hand lag, denn kurz darauf brachen die Projekte jenes humanistisch-reformatorisch gesinnten Rittertums, das literarisch durch Hutten, materiell durch Sickingen repräsentiert wurde[1], jammervoll zusammen. Sickingen war es wohl Ernst mit seinem Glauben, aber noch mehr mit gewalttätiger Umgestaltung der politischen Lage. Im Sommer 1522 stürzte er sich auf den Kurfürsten von Trier, halb den Anschein nehmend, als handle er im Auftrag des Kaisers, um den Trierer wegen seiner Parteinahme für den Franzosen bei der Kaiserwahl zu strafen, halb, als wenn er für sich selbst die Kurfürstenwürde erkämpfen wollte — im Grunde ein wilder Interessenkampf des Reichsritters gegen die Fürstengewalt unter der Firma des „Evangeliums“. Aber er unterlag und verlor am 7. Mai 1523 seine letzte Feste, Landstuhl, und sein Leben zugleich. Im August 1523 starb auch Hutten, flüchtig seit dem unglücklichen Ausgang dieser Schilderhebung, siech, verarmt, auf der Insel Ufnau im Zürichersee. L. erblickte in Sickingens Untergang erschüttert Gottes Strafgericht; Hutten war schon völlig aus seinem Gesichtskreis entschwunden.

11. Die Formulierung der reformatorischen Gedanken in Melanchthons Loci communes 1521.

CR 21. PLITT-KOLDE, Mel.s Loci.[3] Leipz. 1900. Ferner: Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam (1520) bei PLITT-KOLDE S. 252 ff. und CR 20, 703 ff. (1522). KSELL (o. S. 22) S. 34 ff. RSEEBERG in NkZ 8, 129 ff. LOOFS [4] 782 ff. EFFISCHER, Mel.s Lehre von der Bekehrung. Tüb. 1905.

Einen klassischen Ausdruck fanden die Grundgedanken L.s, wie die ersten Jahre der Reformation sie zur Entwicklung gebracht hatten, in Mel.s Loci communes[2] rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae, Dez. 1521. Das Ganze des evg. Heilsverständnisses und Lebensideals ist hier beredt und mit der Unmittelbarkeit frischer Impulse vorgetragen, das erste Lehrbuch „unserer Theologie“. Man kann hier den bisherigen theologischen Ertrag der neuen Bewegung überschauen. Alle andern Autoritäten sind vor der der hl. Schrift

[1] HULMANN, Fr. v. Sick. Lpz. 1801. THIKÖTTER in DevBl. 1888, 77 ff.

[2] Zum Ausdruck vgl. PLITT-KOLDE S. 33 ff. TRÖLTSCH, Vernunft u. Offenb. bei J. Gerhard u. Mel. Gött. 1891. S. 59 ff. LOOFS [4] 784.

dahingefallen (fallitur quisquis aliunde christianismi formam petit quam e scriptura canonica); in dieser ist es Paulus, der vor allen andern der Führer zum Verständnis Christi und des Heils geworden ist: nullius literis propius cognosci posse Christum atque adeo salutis nostrae summam quam Paulinis (Pl.-K. 254)[1]. Damit verbindet sich die klare Erkenntnis, aus Paulus eine Theologie geschöpft zu haben, die der Kirche bald nach ihren Anfängen durch das Eindringen griechischer Philosophie verloren gegangen war: nostram theologiam videntur adjuvare nulli neque neotericorum neque veterum scriptorum praeter Augustinum et pauculos Graecos. Origenes nimium philosophatur (CR 20, 704). Statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam Christiana doctrina labefactata est (21, 86). Dem neuen Heilsverständnis aber ist eigentümlich, dass es sein Interesse nur den Artikeln zuwendet, qui nostra maxime referunt, der Anthropologie und Soteriologie, peccatum, lex, gratia: tribus his summa justificationis nostrae comprehenditur; die andern (auch z. B. der de Deo uno trino, Verbi incarnatione) magis curiosas quam utiles disputationes continent (21, 49). Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus (21, 84). Ferner die scharfe Unterscheidung zwischen der historica cognitio und der fiducia in promissionem divinam. Alle historica cognitio de Christo (quod est deus et homo etc.) rechtfertigt nicht, steht an sich auf gleicher Linie mit irgend welcher andern profanen cognitio historica; non fides, sed opinio est; die fides Evangelii beginnt erst bei dem, quod Christus pro me datus sit, mea deleat peccata, vivificet me, ist fiducia misericordiae (20, 706; 21, 161, 163). Es ist ein verderblicher Sprachgebrauch, dass wir trotzdem gemeinhin jene hist. cognitio „Glauben" nennen (20, 708). Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non . . ejus naturas, modos incarnationis contueri (21, 85). Aufgabe des göttlichen Gesetzes ist es, unsere Sünden zu zeigen und sündig zu machen. legis opus occidere et damnare; Evangelium dagegen ist Gnadenverheissung, offenbart in der Person und dem Werk Christi; dass wir glauben können, ist Wirkung des Evangeliums, Objekt des Glaubens die Verheissung. Sola fides justificat. Quia illa fides nos Christo incorporat et inserit, ideo justificamur, i. e. ideo nos vult reputare pro justis (20, 706). Wo dieser Glaube ist, spiritus dei occupat corda, daher folgen dem Glauben notwendig gute Werke, aber diese fiunt in carne adhuc impura, sind daher selbst auch in den Gerechtfertigten noch immunda. Coepta enim justificatio est, non consummata. Daher mangelt auch diesen Werken der Ruhm des meritum, nur dem Glauben danken sie es, dass sie nicht mehr als Sünden gerechnet werden; auf jeder Stufe des christlichen Lebens fidei (= misericordiae dei) justificatio tribuitur (21, 178). Dieser göttlichen Gnade muss der Christ gewiss sein; diese Gewissheit ist das Charakteristikum des Christen (186, 187). Quatenus credimus, liberi sumus, quatenus diffidimus, sub lege sumus. Aber christliche Freiheit heisst nicht, das Gesetz nicht tun, sed sponte ab animo velle ac cupere quod lex poscit (21, 197, 196). Aufgehoben ist die verderbliche Unterscheidung zwischen allgemein gültigen praecepta und den dem Belieben des Christen freigelassenen consilia evangelica (124). Die Sakramente, deren nur zwei, Taufe und Abendmahl, Christi Einsetzung haben, sind signa, testimonia divinae voluntatis erga nos, sie rechtfertigen nicht, das Heil ist nicht notwendig an

[1] Christum nostris temporibus ex unius Pauli literis cognoscere datum est. S. 258. Aliquamdiu prope ignoratus nunc reflorescit (Paulus). S. 267.

sie gebunden, sondern allein an den Glauben, aber sie sind pignora misericordiae, unserer Schwachheit aufhelfende Stärkungsmittel des Glaubens (209. 210). Dem paulinisch- augustinischen Ursprung dieser Theologie sowie dem Gegensatz, in dem sie zur scholastischen Lehre vom liberum arbitrium und meritum steht, entspricht es, dass sie scharf prädestinatianisch gefasst ist, bis zu entschlossener Bejahung der Frage, utrum deus mala faciat (87 f., 20, 705). — Cochleus erklärte die Loci, den „novus Alchoranus", für verderblicher als selbst L.s Captiv. babyl., da Mel. vor L. auszeichne ein stilus suavior, ingenium nobilius, major cautiorque ad fallendum citatione scripturarum dexteritas et solertia (Confutatio adv. Did. Faventinum 1534, letzte Seite). L. aber nannte diese Loci einen invictum libellum, non solum immortalitate, sed canone quoque ecclesiastico dignum (opp. v. a. 7, 117); er plante zeitweise sogar eine eigne deutsche Uebersetzung derselben (E 5, 39). Die späteren Bearbeitungen und Umgestaltungen der Loci (bes. 1535 und 1543) sind die lehrreichen Dokumente der Weiterentwicklung, aber auch der Veränderung jenes ersten Verständnisses des Evangeliums durch (L. u.) Mel.

Zweites Kapitel.

Die Bewegung in der Nation.

1. Die politischen Verhältnisse 1521—24.

Quellen: RA 3. Gotha 1901; Planitz' Berichte 1521—23. Leipz. 1899 (dazu Friedensburg in HZ 85, 309 ff.); Akten u. Briefe Hz. Georgs von Sachsen. I. Leipz. 1905 (dazu GWolf in NJbb f. klass. Altert. 17, 413 ff.). Literatur: CvHöfler, Papst Adrian VI. Wien 1880. RE 7, 311 ff. ORRedlich, Der Reichst. von Nürnberg 1522—1523. Lpz. 1887. StEhses, Die Politik des Papstes Clemens VII. in JGG 6, 557 ff., 7, 553 ff. ARichter, Der Reichstag zu Nürnberg 1524. Lpz. 1888. Egelhaaf I 493 ff. HBaumgarten, Differenzen zwischen Karl V. und Ferdinand 1524, ZGW 2, 1 ff. EBrasse, G. d. Speierer Nat.-Konzils 1524. Halle 1890. JWeizsäcker in HZ 64, 199 ff. Strobel, Miscell. II 112 ff. WFriedensburg, Der Regensb. Konvent in Hist. Aufs., dem Andenken an G. Waitz gewidmet. Hann. 1886. S. 502 ff. FPDatterer, Matth. Lang. Freising 1880. S. 37 ff. JSchmid, Kard. M. Langs Verhalten zur Ref. in JbGesG Prot. Oesterr. 21. Clemens VII: RE 4, 147 ff.; Campegio: Brieger in RE 3, 698 ff.

1. Nachdem der Kaiser, dessen Kraft jetzt 5 Jahre lang der Krieg mit Frankreich in Anspruch nahm, Deutschland verlassen, übernahm das Reichsregiment (in Nürnberg) unter dem Vorsitz Ferdinands, des Bruders des Kaisers, als des Statthalters im Reiche, die Geschäfte. Dieses nahm anfangs, besonders von Herzog Georg von Sachsen getrieben, eine der Reformation feindliche Haltung ein und forderte Ausführung des Wormser Mandats, drang aber damit nicht einmal in Nürnberg selbst durch, z. T. weil beständige Geldnot seine Wirksamkeit lähmte. Kurf. Friedrich, durch seinen Rat Hans v. d. Planitz geschickt vertreten, betrieb erfolgreich die Politik des Dissimulierens und des passiven Widerstandes. So

unterblieb denn auch das Einschreiten gegen ihn, und L.s erfolgreiches Vorgehen gegen die radikalen Elemente in Wittenberg veränderte die Stimmung zu seinen Gunsten. Gewalt, gegen ihn jetzt angewendet, hätte unfehlbar den Radikalismus neu entfesselt. Dazu hatten auch die kath. gesinnten Glieder des Regiments mancherlei Klagen gegen Rom. Man liess also ihm und der Reformation tatsächlich freien Raum. Der kurze Nürnberger Reichstag, März 1522, liess seine Sache ganz unberührt, nur mit der Hilfe des Reichs wider den Türken beschäftigt. Im Herbst 1522 tagte abermals ein Reichstag in Nürnberg, von Ferdinand persönlich geleitet, vom neuen Papste durch den Nuntius Chieregati beschickt.

2. Am 1. Dez. 1521 war Leo X. plötzlich gestorben. Das selbstsüchtige und weltlich gesinnte Konklave wählte, nachdem der Kaiser sich vergeblich für die Wahl Wolseys bemüht hatte, zu allgemeiner Verwunderung einen frommen, scholastisch gebildeten, streng kath. gesinnten Niederländer, den „grämlichen Professor von Löwen", den Kardinal von Tortosa, Adrian VI. Von geringer Herkunft hatte er sich in geistlicher Laufbahn allmählich hinaufgearbeitet, war Karls Lehrer, dann eine Zeitlang in Spanien sein Stellvertreter (gobernador) gewesen. Gegen L.s Ketzereien empörte sich seine scholastische Bildung; aber andrerseits hatte er eine lebhafte Empfindung davon, dass starke Missbräuche in der Kirche zu bekämpfen waren. Mit deren ehrlicher Beseitigung hoffte er die Gemüter der Deutschen wiederzugewinnen. Nicht frommem Eifer der Kardinäle für das Wohl der Kirche, sondern nur der Rivalität untereinander — 19 Kardinäle hatten selber gewählt zu werden gehofft — und dem Einfluss des mit den Medici verfeindeten Cajetan, dankte er seine Wahl. Seine redlichen Bemühungen fanden das stärkste Widerstreben in den Kreisen der Kurie; die Italiener grollten dem Barbaren, der nicht einmal ihre Sprache redete; der Kontrast seiner Strenge und Sparsamkeit gegen die blendende Pracht, die Kunstliebe und den Luxus des Mediceers war zu gross. Seine Reformbestrebungen führten zu charakteristischen Verhandlungen, welche die Ohnmacht des guten Willens in den Banden des Systems und der Interessen zeigten. Mit Kaiser Karl geriet auch er alsbald in Differenz, da er ihm nicht Unterstützung gegen Frankreich gewährte, sondern Aussöhnung der streitenden Fürsten und schleunige Mobilmachung gegen den Türken forderte.

3. In Nürnberg begehrte er, gleich Ferdinand, Ausführung des Wormser Edikts, aber er wollte zugleich dem Abfall von der Kirche ihre Reform entgegenstellen. So musste sein Nuntius ein Schuldbekenntnis der Kurie vor dem Reichstag ablegen[1]. Der grosse Abfall sei Strafgericht für die Sünden, namentlich für die der Prälaten. Die Krankheit ist vom Haupt zu den Gliedern, von den Päpsten zu den Prälaten gezogen. Wir alle haben gesündigt. Aber der Papst sei bereit, mit Reform der Kurie zu beginnen, „unde forte

[1] Raynaldus ad a. 1522, 66—71. Mirbt[2] S. 187 f.

omne hoc malum processit". Zu dieser Besserung sei Zeit nötig. Auf alle Fälle aber müsse gegen die Sekte vorgegangen werden. In der Beurteilung L.s unterschied er sich nicht von seinem Vorgänger. Aber die Stände lehnten die Ausführung des Wormser Edikts als unmöglich ab; denn das bedeute den Bürgerkrieg. Sie forderten ein binnen Jahresfrist auf deutschem Boden zu berufendes Konzil; bis dahin solle das lautere Evangelium „nach rechtem christlichen Verstand" gepredigt werden. (Eine schärfere Definition dieser vieldeutigen Formel im kath. Sinne war nicht durchgedrungen.) Zensurbestimmungen sollten der Verbreitung Aufruhr erregender Schriften wehren. Die Beschlüsse waren eine neue Vertagung der Entscheidung. L. freute sich der für seine Sache günstigeren Beschlüsse und verwendete sie zu öffentlicher Beschwerde gegen die Stände, welche „den Sinn des Mandats verkehrten" (WA 12, 48ff.). Adrian erlag schon am 14. Sept. 1523 der schweren Bürde erfolgloser Arbeit. Den Kaiser aber nahmen die inneren Verhältnisse Spaniens wie der Krieg mit Frankreich völlig in Anspruch.

4. Der neue Reichstag, der für Martini 1523 nach Nürnberg ausgeschrieben war, konnte erst im Jan. 1524 eröffnet werden. Der neue Papst, Clemens VII., Leos Vetter, Kardinal Julius v. Medici, der jetzt endlich an das Ziel seiner Wünsche gelangt war, persönlich von unbescholtenem Lebenswandel, aber ganz Italiener, ohne religiöse Interessen, doch zu politischem Intrigieren geneigt, dabei unentschlossen und ungeschickt, bisher ein Gegner Frankreichs, daher anscheinend zum Bundesgenossen Karls geschaffen, sandte als seinen Legaten den Kardinal Lorenzo Campegio dorthin und liess durch diesen die Unterdrückung der Ketzer fordern. Auch der Kaiser liess nachdrücklich mahnen, das Wormser Edikt auszuführen. Die Majorität des Reichstags, noch durchaus kath. gesinnt — Friedrich d. W. hatte vor Campegios Eintreffen den Reichstag verlassen —, erkannte auch aufs neue das Edikt an, wollte es aber doch nur ausführen „so viel als möglich". Die Städte dagegen erklärten wegen zu befürchtenden Aufruhrs die Durchführung für unmöglich; einzelne andre Stände unterstützten sie hierin. So wiederholte man die Forderung eines „gemeinen freien Universalkonzils" in deutscher Nation, an dessen Berufung freilich nicht zu denken war, solange der Kaiser und Frankreich mit einander Krieg führten. Daher schloss sich die weitere, besonders von Baiern angeregte Forderung an, im Herbst zu Speier eine „gemeine Versammlung deutscher Nation" (Nationalkonzil) zur interimistischen Regelung der kirchlichen Frage einzuberufen. Also neue Ver-

tagung der Entscheidung. Dazu protestierten Kursachsen u. a. gegen den Beschluss. Die Haupttat des Reichstags aber war die von den Fürsten durchgesetzte Aufhebung des ihnen zu mächtigen Nürnberger Reichsregiments und der Beschluss einer in Esslingen neu zu konstituierenden Zentralgewalt.

Papst[1] und Kaiser nahmen die Beschlüsse des Reichstags in der kirchlichen Frage sehr zornig auf; letzterer verbot die geplante Nationalversammlung, für die man bereits auf L.s Erscheinen vor der deutschen Nation gehofft hatte[2], vor der aber Campegio als vor dem gefährlichen Anlass zu einem schisma aeternum gewarnt hatte; auch Ferdinand war vor diesem Projekt in der Erwägung erschrocken, dass dort die Fürsten die Wahl eines römischen Königs betreiben könnten. Der Kaiser verlangte aufs neue die Ausführung des Wormser Edikts. L. brachte in zornglühender Schrift dieses neben dem neuen Nürnberger Beschluss als „zwei kaiserliche uneinige und widerwärtige Gebote" zum Abdruck (EA 24 ², 220 ff.), empört über die inneren Widersprüche in letzterem, wobei er im Zorn übersah, wie günstig dieser letzte Beschluss im ganzen für seine Sache ausgefallen war. Die Stände wiederum waren empört über die Annullierung ihres Beschlusses.

5. Offenbar befand sich die Reichsordnung über dem Widerstand des dem Reiche fernen und zur Zeit machtlosen Kaisers gegen den Beschluss der Stände in bedenklicher Auflösung. Kein Wunder, wenn jetzt neue Kräfte die Führung im Reiche übernahmen: die territorialen Gewalten mussten selbständig vorgehen und die Stände mussten auf dem Wege der Koalition für ihre Interessen Schutz und Förderung suchen. Die kath. Partei machte den Anfang damit: Ferdinand, von Campegio[3] beraten, vereinigte (um dem Speirer Tag geschlossen entgegengehen zu können) Ende Juni 1524 in Regensburg die Baiernherzöge und die meisten süddeutschen Bischöfe zu einem festen Bunde gegen die Ketzer. Das Verbot der Schriften L.s und des Besuches der Universität Wittenberg, sowie einige bescheidene, Campegio abgenötigte, Reformen (Verminderung der Festtage, Erleichterung der kirchlichen Steuern) gehörten zum Programme des Bundes, in welchem der moderne antireformatorische Katholizismus sich zum erstenmale konstituierte. Ferdinand selbst ging unbarmherzig in Oesterreich (als erstes Opfer wurde der Kaufmann Kasp. Tauber am 17. Sept. 1524 in Wien enthauptet und verbrannt) wie im Breisgau in der Ketzerverfolgung voran. Papst und Kaiser jubelten über diesen Konvent[4], ohne zu bedenken,

[1] Vgl. Friedensburg in QFPrI 3, 1 ff.

[2] Thomas, Mar. Sanuti Diarium p. 46: a Spira dove vegnirà Martin Luthero in persona.

[3] Schon 25. April 1524 hatte dieser dem Strassburger Bischof einen mutuus consensus foedusque pincipum ad pellendos haereticos empfohlen.

[4] Vgl. Karl an Ferdinand 31. Okt. 1524 bei Datterer S. LX.

dass eben hier die deutsche Einheit zersprengt wurde. Der Papst bemühte sich, auch Albrecht von Mainz zu einer Fürstenkoalition in Norddeutschland zu animieren, und proklamierte den Bund der Fürsten mit der Kirche gegen den gemeinsamen Feind, die Häresie (BALAN, Monum. S. 74). Nur die prot. oberdeutschen Städte folgten zunächst dem kath. Vorbild; sie verbanden sich zur Predigt des lauteren Evangeliums und zu gegenseitiger Hilfe, falls man ihnen mit Gewalt das Wormser Edikt aufnötigen wolle.

2. Die Ausbreitung der Reformation 1521—24.

Literatur: C. Güttel: GKAWERAU. Halle 1882; Linck s. oben S. 33; Stiefel GKAWERAU in RE 19, 24 ff.; Propst: IKEN in RE 16. 110 ff.; OCLEMEN, Beitr. z. Ref.-gesch. I 33 ff. H. Zütphen: IKEN. Halle 1896; Brismann: ERDMANN in RE 3, 398 ff.; Fr. Myconius: KAWERAU in RE 13. 603 ff.; Eberlin: BRIGGENBACH. Tübg. 1874 und MRADLKOFFR. Nördl. 1887; Neudr. seiner Schriften I. II. Halle 1896, 1900. Kettenbach: KAWERAU in RE 10, 265 ff.; Lambert: MIRBT in RE 11. 220 ff.; Butzer: PGRÜNBERG in RE 3, 603 ff.; AGÖTZE in ARG 4, 1 ff.; Blarer: BOSSERT in RE 3, 251 ff.; Oekol. s. unten; Rhegius: UHLHORN. Elberf. 1861; TSCHACKERT in RE 16, 734 ff.; Spengler: HAUSSDORF. Nürnb. 1741; THKOLDE in RE 18, 622 ff.; H. Sachs: WKAWERAU. Halle 1889: Flugschriften s. SCHADE und BAUR oben S. 21; ferner JVOIGT in HTb 9, 321 ff. HvCRONBERG's Schriften, Neudr. Halle 1899; BOGLER, H. v. Cr. Halle 1897. Arg. v. Grumbach: THKOLDE in BBKG 11, 49 ff.; Strassb.: ABAUM. Magistrat u. Ref. in Strassb. Strassb. 1887. THKEIM, Schwäb. Ref.-G. Tübg. 1855. Ulm: THKEIM. Ref. d. Reichsst. Ulm. 1851. Augsb.: FRROTH. [2]München 1901. Nürnb.: FRROTH. Würzb. 1885; MÖLLER. A. Osiander. Elberf. 1870. Schwäb.-Hall: HARTMANN und JÄGER, Joh. Brenz. 2 Bde. Hamb. 1840/42. Magdeb.: FRHÜLSSE. Magdeb. 1883. Ostfriesland: CORNELIUS, Der Anteil Ostfrieslands an der Ref. 1852; FRERICHS, Blicke in die Ref.-G. Ostfrieslands. Emden 1883. Ueber die niederländ. Märtyrer vgl. WA 12, 73 ff. OCLEMEN in Beitr. z. Ref.gesch. I 40 ff. Ueber die Anfänge in den Ostseeprov. ebd. 143 ff. Preussen: TSCHACKERT. Urkundenbuch zur Ref.-Gesch. Preussens. 3 Bde. Lpz. 1890; ders., P. Speratus. Halle 1891; ders. Herzog Albrecht v. Pr. Halle 1894.

1. Unter diesen Verhältnissen konnte die Reformation sich ausbreiten und befestigen. Fast in allen Teilen Deutschlands erhoben sich Stimmen für L.s Glauben. Zunächst in seinem eigenen Orden: unter vielen Joh. Lang in Erfurt, C. Güttel in Eisleben, Wenz. Linck in Altenburg, M. Stiefel in Esslingen, Jak. Propst und Heinr. v. Zütphen in den Niederlanden. Ihnen zur Seite traten zahlreiche Franziskaner, Brismann in Cottbus, dann in Königsberg, Fr. Myconius in Gotha; in Süddeutschland die Volksprediger und Flugschriftenverfasser Eberlin v. Günzburg und Heinrich v. Kettenbach; Lambert v. Avignon, der aus Frankreich zu L. flüchtete. Aber auch der Dominikaner Butzer in Strassburg, der Benediktiner Ambros. Blarer in Konstanz, Joh. Oekolampad auf der Ebernburg und dann in Basel, der Karmeliter Urb. Rhegius in Augsburg u. a. Zu den Stimmen der Theologen gesellten sich die der Laien: so die des Ratschreibers Laz. Spengler und des Meistersängers und Schusters Hans Sachs in Nürnberg (Wittenberg. Nachtigall, 1523), des Edelmanns Hartmuth v. Cronberg

und der Argula v. Grumbach. Die Gelehrtensprache latein.-theologischer Traktate tritt hinter der deutschen Volkssprache zurück, die gepredigt und in Schriften kräftig und derb gehandhabt, oft auch in volkstümlicher Poesie, alle Stände in die Bewegung hineinzieht. Die Presse nimmt einen ungeheuren Aufschwung, immer neue Druckereien entstehen [1]. Flugschriften in grosser Zahl, die Predigten wandernder Prädikanten und „ausgelaufener“ Mönche, die begeisterte Wirksamkeit der zahlreichen persönlichen Schüler L.s, aber auch der propagandistische Eifer wandernder Handwerker verbreiteten die Kunde von der neuen Glaubenspredigt über das ganze Land, oft in reiner evg. Begeisterung, oft auch mehr in Lust am Abwerfen des Joches mannigfacher Satzungen, in polterndem Schmähen der alten Kirche und ihrer Anhänger und im Pochen auf eine missverstandene Freiheit (vgl. BBKG 6, 275 ff.). In den Städten, besonders den Reichsstädten, bildeten sich zahlreiche Zentren der evg. Bewegung: Strassburg (Mathias Zell schon seit 1518, dann auch Butzer, Capito, Hedio), Ulm (Eberlin, Kettenbach, Diepold, Conr. Sam), Augsburg (Oekolampad, dann Urb. Rhegins), Nürnberg (Andr. Osiander), Schwäbisch Hall (Joh. Brenz), Nördlingen, Reutlingen (Matth. Alber), Konstanz; Frankfurt a. M; Erfurt, Zwickau (Hausmann), Magdeburg (Nik. Amsdorf), Breslau (Joh. Hess) u. a.

2. Die Wellenschläge der Reformation sind bemerkbar von den Niederlanden an, wo die Augustiner Heinrich Vos und Joh. van den Eschen am 1. Juli 1523 als erste Märtyrer der Reformation verbrannt wurden, bis nach Livland (Andr. Knöpken) und von Ostfriesland, Holstein (Heinrich v. Zütphen, 10. Dez. 1524 in Heide erschlagen) und Pommern bis nach Oesterreich und Ungarn. „Der Luther hat das ganze Land voll Jünger, daran muss der Endchrist mit all seinem Hofgesind erwürgen. Es sind unser allein im Thurgau 24 des L.s Jünger. Es sind viel in Schwaben, viel in Baiern, Oesterreich, Etschland, Frankenland, am Bodensee von Konstanz bis gen Antorf (Antwerpen) am Rhein, alles voll. Das Evangelium muss herfür, dabei wollen wir unser Leib und Leben fröhlich und frisch wagen“ (URHEGIUS 1522). Neben Friedrich d. W., der offiziell neutral, tatsächlich in seinen Landen überall die Konstituierung evg. Gemeinden beförderte, und seinem offen als Anhänger L.s hervortretenden Bruder Johann wendeten besonders Georg von Brandenburg (fränkische Linie, zugleich Herzog von Jägerndorf), der Hochmeister Albrecht von Preussen, der 1523 L. in Wittenberg aufsuchte, sich Geistliche von ihm erbat (Paul Speratus und Brismann) und dem L. mit seiner Schrift „An die Herren Deutsch Ordens“ (WA 12, 228 ff.) die Umwandlung des Ordenslandes in ein weltliches Herzogtum vorbereiten half, die Mecklenburger Herzöge Heinrich (und Albrecht), Graf Albrecht v. Mansfeld u. a. der Reformation ihr Interesse und ihre mehr oder weniger offene Fürsorge zu. Besonders frühzeitig Graf Edzard I. von Ostfriesland, der seit 1519 mit L.s Schriften bekannt, nur dadurch, dass er den kirchlichen Satzungen seine schützende Hand versagte, der neuen Lehre Eingang, Fortgang, endlich Sieg verschaffte. Von grösster Bedeutung wurde es, dass der junge hessische Landgraf Philipp, trotz der Gegenwirkungen seines Schwiegervaters, Herzogs Georg von Sachsen, im Frühjahr 1524 der Refor-

[1] WELLERS Repert. Typogr. verzeichnet für 1517 45, 1518 79, 1519 147, 1520 362, 1521 310, 1522 337, 1523 439, 1524 499 deutsche Drucke; das gibt einen Massstab für die Zunahme der Volksschriften.

mation entschieden beitrat (ThKolde in RE 15, 298; FWiegand, Philipp d. Grossmütige als evg. Christ. Marb. 1904). Grosse Hoffnungen, welche L. 1523 auf eine evg. Bewegung unter den Utraquisten Böhmens setzte, erwiesen sich bald als hinfällig (WA 12, 160 ff.); auch Verhandlungen, die er mit den böhmischen Brüdern seit 1522 in hoffnungsfreudigem Entgegenkommen führte, hatten zunächst nur eine Verschärfung der Differenzen zwischen beiden Teilen zur Folge.

3. Die Anfänge evangelischer Gemeindeordnung.

WA 11, 401 ff.; 12; (BA 7, 109 ff.); Richter, Evg. KOO I. JSmend, Die evg. deutschen Messen bis zu L.s deutscher Messe. Gött. 1896 (dazu WWalther in ThLBL 1896, 553 ff. u. Günther in MSGD 3, 1 8ff.). JSmend, Der erste evg. Gottesdienst in Strassburg. 1897; ders. in MSGD 1, 4 ff., 2, 150 ff., 3, 47 ff., 164 ff., 322 f.) vSchubert ebd. 1, 276 ff.; 2, 110 ff. KMartens in MVGA Erfurt 18, 91 ff. Taufbüchlein: GKawerau in ZkWkL 10. EFischer, Zur Gesch. der evg. Beichte. II. 1903. Ehrle, Die Armenordnungen von Nürnberg und Ypern in JGG 9, 450 ff. BRiggenbach, Das Armenwesen der Ref. Basel 1883. ThBrieger, Die angebl. Marb. KO. Gotha 1881. (Die Lit. für Kirchenlied u. a. s. unten in Abt. 6 Kap. 2.)

1. Bereits konnte man in deutschen Landen nicht nur von Anhängern L.s, sondern auch schon von evg. Gemeinden mit einer Neuordnung des Gottesdienstes, des geistlichen Amtes und der Gemeindeverfassung reden; aber noch waren es einzelne Gemeinden, ohne geordneten Verband, ohne kirchenregimentliche Organisation, tatsächlich emanzipiert von der bischöflichen Jurisdiktion, aber auch ohne feste Regelung ihres Verhältnisses zu dem landesherrlichen Regiment oder zu den kommunalen Ordnungen — eine Uebergangszeit, in welcher im Namen „göttlichen“ Rechtes die bestehenden Rechtsordnungen in zahllosen Fällen durchbrochen wurden, ein neues kirchliches Recht erst sich bilden sollte.

Für den Gottesdienst zeichnete L. in seiner Schrift „von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde“ (1523) die allgemeinen Grundlinien, die Predigt des Wortes als die Hauptsache betonend, und beschrieb in der „Formula missae et communionis“ (1523) die mit schonender Rücksicht auf das Herkommen bis jetzt beobachtete konservative Wittenberger Praxis, andern zur freien Nachahmung. Im „Taufbüchlein“ (1523) machte er den Anfang mit Verdeutschung agendarischer Stücke, während er im Gottesdienst um der Schüler willen der lateinischen Sprache im Chorgesang und in liturgischen Stücken immer noch einen Platz lassen wollte und daran zäh festhielt, sobald er wahrnahm, dass die Schwarmgeister die Sprachen in Verachtung brachten. In vielen Modifikationen und Abstufungen wurde der Gottesdienst in den evg. Gemeinden zu einer vom Opferbegriff gereinigten und vereinfachten evg. „Messe“ umgestaltet; Abendmahlsfeier möglichst zahlreicher Gemeindeglieder sollte den regelmässigen Höhepunkt des Sonntagsgottesdienstes bilden, auch in Wochengottesdiensten das Abendmahl gefeiert werden, wenn Kommunikanten da waren. Die communio sub utraque, zuerst noch von L. fakultativ behandelt, verdrängte schnell die römische Kelchentziehung. Die Privatmessen der Priester ohne mitge-

niessende Gemeinde fielen dahin, mit ihnen die Bedeutung der Nebenaltäre und des zahlreichen Priesterpersonals der Kirche. Hierdurch sowie durch das Aufhören der gestifteten Messen, besonders auch der Seelenmessen, bedurfte das kirchliche Finanzwesen einer Neuregelung. L.s Kampf gegen den Bettel und seine Forderung geordneter Armenpflege erheischten die Aufrichtung von Gemeindearmenkassen. Der Lösung dieser Aufgaben dienten die jetzt allgemein geschaffenen Ordnungen eines „gemeinen Kastens“ — die Kastenordnung des Städtchens Leisnig gab L. selbst als ein Muster für andere Städte 1523 heraus. Das Bedürfnis der Gemeinden nach evg. Predigern suchte durch Geltendmachung des Vokations- und Absetzungsrechts der christlichen Gemeinde Befriedigung: L. selbst proklamierte es 1523 in seinen Schriften „Dass eine christliche Versammlung Recht und Macht habe . . . Lehrer zu berufen“ und „De instituendis ministris“, und erreichte damit, dass, oft unter Nichtachtung bestehender Rechte, die Gemeinden sich mit evg. „Pfarrherren“ und „Predigern“ (Diakonen) versorgten. Bei derartigen Gemeindeakten diente die Organisation der bürgerlichen Gemeinde als die Form, in der die kirchliche handelnd und beschliessend vorging; so konnte das „Gemeinderecht“ leicht und ohne Widerspruch in ein Besetzungsrecht des Rates übergehen. 1524 begann L. mit der Veröffentlichung deutscher Lieder; noch in demselben Jahre erschienen schon die ersten Gesangbücher (Achtliederbuch, Erfurter Enchiridion und Joh. Walters Gesangbüchlein). Diese Lieder erwiesen sich bald als wirksamstes Beförderungsmittel der Reformation. Eine Ordination wurde zunächst an Stelle der römischen Priesterweihe nicht gesetzt; das Mandat der Gemeinde galt für ausreichende Legitimation zum Amte. Firmung und letzte Oelung waren gleichfalls ohne Ersatzstücke in Wegfall gekommen. Der Beichtzwang war beseitigt, zunächst ohne dass eine bestimmte neue Ordnung geschaffen wurde; aber schon Gründonnerstag 1523 kündigte L. eine solche an: Anmeldung zum Abendmahl mit einem Verhör der Kommunikanten, um der religiösen Unwissenheit der Menge zu steuern und leichtfertigem Kommunizieren zu wehren. Mit dieser exploratio trat die Privatbeichte in Verbindung als ein Erziehungs- und Belehrungsmittel für die Einfältigen. Aber es blieb auch nicht bei reiner Gemeinde-Initiative in Bezug auf die Ausbreitung der Reformation. So stark L. die Geschiedenheit geistlicher und weltlicher Gewalt betonte und so fest ihm der Satz stand: nemo ad pietatem et fidem cogi potest nec debet, und daher wehrte, wo Prediger das Volk zu gewalttätigen Reformen treiben wollten (DEW 2, 438), so verband sich doch damit der andere: scelera tamen publica tollenda sunt (E 4, 54), und unter diesem Gesichtspunkt versuchte er den Kurfürsten — zunächst noch vergeblich — zur Beseitigung kath. Kultusformen (z. B. in der Wittenb. Schlosskirche, in der ein Teil der Stiftsherrn hartnäckig mit Erlaubnis des Kurfürsten die Messpraxis fortgesetzt hatten) zu veranlassen. So erteilte er schon 1522 dem Grafen v. Schwarzburg den Rat, Mönchen, die das Evangelium nicht predigen wollten, „die Pfarre zu nehmen und dieselbe mit einem frommen, gelehrten Manne zu bestellen“ (DEW 2, 258). Der Bischof von Merseburg versuchte seit 1521 einzuschreiten und auch im kursächs. Gebiet Geistliche, welche Reformen vorgenommen oder sich verehelicht hatten, vor sein Gericht zu ziehen. Der Kurfürst liess ihn zwar visitieren und verhören, verweigerte aber seine Hilfe, um mit Strafgewalt vorgehen zu können, und legte damit die bischöfl. Jurisdiktion lahm (OClemen, Beiträge II 4 ff.).

2. Namentlich in den Reichsstädten vollzogen sich die Neuge-

staltungen unaufhaltsam nach dem Wittenberger Vorbild. Das Volk drängte, eifrige Prädikanten gingen reformierend voran, der Rat pflegte eine Weile zu lavieren, ging dann — bald in seiner Eigenschaft als Patron, bald als der natürliche Vertreter der Gemeinde —, bald in eigener Initiative, bald mehr geschoben auf dieser Bahn mit. Verschiedene Verdeutschungen und evg. Bearbeitungen der Messe erschienen im Druck, alle noch an die Tradition, aber bald enger, bald freier sich anschliessend. In Strassburg z. B. wurde am 16. Febr. 1524 die erste Abendmahlsfeier sub utraque begangen, dann Gottesdienst und Taufe deutsch gehalten; der Magistrat liess es zunächst stillschweigend geschehen, bald nahm er selber die Reform in die Hand, beseitigte Bilder und Reliquien und fing an, gestiftete Messen zu beseitigen. Fast gleichzeitig (Charwoche 1524) erfolgte durch mutiges Vorangehen des Augustinerpriors Volprecht die Kultusneuerung in Nürnberg, die Pröpste beider Pfarrkirchen schlossen sich an und Osiander fertigte eine deutsche Taufliturgie. Der Bischof von Bamberg versuchte mit Amtsentsetzung und Bann gegen die Pröpste und den Prior vorzugehen; aber der Rat ignorierte diese kirchlichen Zensuren und riss damit tatsächlich die Stadt von der bischöflichen Jurisdiktion los. Aehnlich erging es anderer Orten. Dass dabei für die Reichsstädte weltliche Gründe mitwirkten, die ihnen die Loslösung von den Jurisdiktionsrechten der Bischöfe erwünscht erscheinen liessen, liegt auf der Hand; die Selbständigkeitsbestrebungen der grösseren, in Selbstverwaltung erstarkten Kommunen wirkten hier bedeutsam mit. Eigentümlich gestalteten sich die Verhältnisse in Breslau, wo der Rat, als das Domkapitel für den von ihm gewünschten Prediger Joh. Hess die Investitur verweigerte, ihn Sept. 1523 in eigener Machtvollkommenheit als Pfarrer einsetzte, der Bischof dies geschehen liess und Hess wiederum ihn als seinen kirchl. Oberen anerkannte (Köstlin in RE 7, 790). Unverkennbar zeigte sich jetzt schon neben der konservativen Art der Reform L.s hie und da auch eine radikalere in Behandlung der kirchlichen Tradition. In Strassburg kam es nicht allein zu Gewalttätigkeiten des Volks gegen die Bilder, zu lärmenden Unterbrechungen kath. Kultushandlungen, sondern auch zu radikalerer Auffassung der Feiertage, Ersetzung der Altäre durch Tische; die Neigung zu sehr viel einfacheren Kultusformen trat hervor: quid enim commune Christianis cum papistis?[1] Neben dem Vorbild der Wittenberger Kirche machte sich das der Züricher bemerkbar.

---

[1] Kapp, Kleine Nachlese II 650.

4. Zwingli und die deutsche Schweiz (— 1524).

Quellen: Opera Zürich 1545, 4 voll.; ed. SCHULER u. SCHULTHESS. 8 Bde. Zürich 1828/42. Suppl.-Bd. 1861. Werke hrsg. v. EGLI u. FINSLER. Berlin 1905 ff. (CR 88 ff.)[1] Oecol. et Zwinglii epist. libri IV. Basil. 1536. HERMINJARD. Corresp. des Réformateurs I u. II. Genève 1866 f. Briefw. d. Beat. Rhenanus, ges. v. HORAWITZ u. HARTFELDER. Lpz. 1886. HBULLINGER, Ref.-G. (1519/32). herausg. von HOTTINGER u. VÖGELI. 3 Bde. Frauenf. 1838/40. Miscellanea Tigurina. 3 Tle. Zürich 1722/24. JJSIMLER, Samml. alter und neuer Urk. 2 Bde. Zürich 1757/63. Eidgenöss. Abschiede. Bd. IV, Ia und Ib (1521/32). bearb. von STRICKLER. Brugg und Zürich 1873/76. JSTRICKLER, Aktens. zur schw. Ref.-G. 1521/32. 5 Bde. Zürich 1878/84. EEGLI, Aktensamml. zur G. d. Züricher Ref. 1519/33. Zürich 1879: Archiv f. d. schw. Ref.-G., herausg. vom schw. Piusverein. 3 Bde. Soloth. 1868/76. TSCHUDI, Chronik der Ref.-J. 1521/33, hrsg. v. STRICKLER. Bern 1889. — Literatur: Zur Biogr. Zw.s: OMYCONIUS. De vita et obitu Zw. 1536. RCHRISTOFFEL. Elberf. 1857. JCMÖRIKOFER, 2 Bde. Lpz. 1867/69. RSTÄHELIN. Halle 1883. Ders. 2 Bde. Basel 1895/97. WERNLE in Schweizer ref. KBl. 1905 Nr. 38 ff. MUSTERI, Initia Zwinglii in StKr 1885, 607 ff. Ueber seine Theologie: EZELLER. Tübg. 1853; CHSIGWART. Stuttg. u. Hamb. 1855; ABAUR. 2 Bde. Halle 1885/89. ENAGEL, Zw.s Stellung zur Schrift. Freib. 1896. GOORTHUYS. De Anthropologie van Zw. Leiden 1905. SEEBERG, DG II 293 ff. LOOFS[4] 792 ff. WDILTHEY in AGPhilos. 5 (1892) 367 ff. GFINSLER, Zw.-Bibliographie. Zürich 1897. EEGLI, Analecta Reformatoria. I Zürich 1899. Zwingliana, hrsg. v. EGLI. I. Zürich 1904. — Bern: VALANSHELM. Berner Chronik, Ausg. von STIERLIN und WYSS. 6 Bde. Bern 1825/33; von BLÖSCH 1884 ff. MVSTÜRLER. Urkunden der Berner KRef. 2. Bde. 1855/77. MKIRCHHOFER, Berthold Haller. Zürich 1828; CPESTALOZZI, B. H. Elberf. 1861. Ueber NManuel: GRÜNEISEN. Stuttg. 1837; BÄCHTOLD. Frauenf. 1878. Basel: Basler Chroniken, herausg. von WVISCHER. Lpz. 1872. WVISCHER, Aktenstücke z. G. d. Ref. in Basel in Basler Beiträge 1854. JJHERZOG, Das Leben Oekolampads. 2 Bde. Basel 1843. HAGENBACH, Oekolamp u. Osw. Myconius. Elberf. 1859. WHADORN in RE 14, 286 ff. St. Gallen: JOHKESSLER, Sabbata, hrsg. von WARTMANN, St. Gallen 1902.

1. Inzwischen war unter Führung Zwinglis in der deutschen Schweiz eine der Wittenberger Reformation parallele evg. Bewegung wirksam geworden, die, obwohl von L. nicht so unabhängig, wie sie behauptete[2], doch aus einer andern Wurzel stammte, dazu nach Volkscharakter und politischen Verhältnissen der Eidgenossenschaft andre Wege der Reform einschlug und daher auch bei aller Verwandtschaft doch je länger je mehr in ihrer Eigenart und Selbständigkeit hervortrat. Ihr Hinzutritt beförderte zunächst die siegreiche Verbreitung reformatorischer Gedanken; andrerseits schwächte der-

[1] Zitate aus dieser Ausg. sind mit CR gekennzeichnet; Zitate nur mit Bd. u. Seitenzahl beziehen sich auf SCHULER-SCHULTHESS.

[2] Ueber die Abhängigkeit der evg. Bewegungen in der Schweiz im allgemeinen von L.s Werk vgl. RSTÄHELIN in ZKG 3, 558.

selbe den Kampf gegen Rom durch die bald hervorbrechenden Zwistigkeiten zwischen beiden Reformationskreisen, indem die Kraft der Theologen wie der jungen Gemeinden von den dogmatischen Auseinandersetzungen über die zwischen ihnen kontroversen Lehrfragen in Anspruch genommen wurde. Dieser Kampf selbst hat dann die konsequente, ruhige Ausgestaltung der reformatorischen Prinzipien mannigfach gehemmt.

Seit den Siegen über Burgund (1476), Mailand (1478) und Oesterreich (1499) stand die Schweiz auf der Höhe ihrer politischen Macht. Im Gefühl der Sicherheit nahm das geistige Leben einen kräftigen Aufschwung. Schwächend wirkten aber dabei die Eifersucht zwischen Stadt und Land und die Sonderinteressen der Kantone. Ausländische Gewalten (Frankreich, der Papst, der Kaiser und der Herzog von Savoyen) erkauften durch Verträge und teils öffentliche, teils geheime „Jahrgelder" das Recht, Söldner in der Schweiz zu werben. Diese Verbindungen mit dem Auslande enthielten ebenso Gefahren für die Staatsmänner, wie für die den Kriegsdienst als Handwerk betreibenden Bürger; sie waren ein Aergernis für die Patrioten. Der Macht der Kirche aber war hinderlich, dass die bischöflichen Sprengel dem Staatskörper gar nicht entsprachen: der grösste Teil gehörte zum Bistum Konstanz, das Bistum Basel zum Erzbistum Besançon, Bern zu dem unter Savoyen stehenden Bistum Lausanne. Die politische Geschiedenheit der Bischöfe von ihren Gemeinden beförderte die Entfremdung in kirchlicher Beziehung.

2. Huldreich Zwingli, geb. 1. Jan. 1484 zu Wildhaus in Toggenburg, entstammte gleich L. dem Bauernstande, wuchs aber unter weit sorgenfreieren, begünstigteren Verhältnissen als dieser auf. Früh vom Vater zum Gelehrtenstande bestimmt, verlebte er ohne materielle Nöte, aber auch ohne schwere innere Kämpfe seine Schuljahre (in Wesen, Basel und Bern), wie seine Studentenjahre (in Wien und Basel), frühzeitig von humanistischen Lehrern (Celtes in Wien) zur Freude an den Alten und zum Widerwillen gegen die Scholastik angeleitet, „ein Humanist, der seine Ruhepausen mit fröhlichem, insbesondere musikalisch gewürztem Lebensgenuss ausfüllt". 1506 mag. art. in Basel und bald darauf zum Pfarrer in Glarus erwählt, trug er unter dem Einfluss seines Lehrers Thom. Wyttenbach in Basel, der ihn auf die Schrift und auf die Kirchenväter hinwies, von denen aus die Scholastik erneuert werden müsse, und noch mehr durch Studium der Schriften des Erasmus humanistische Aufklärung in sein kirchliches Amt hinein; diese vertrug sich aber zunächst friedlich mit dem Gehorsam gegen den Papst, den er als Pfarrer wie auch als Politiker bewies. Denn er eiferte zwar gegen die Kriegsdienste seiner Landsleute in Frankreich, verteidigte dagegen das Dienstnehmen für den Papst als Christenpflicht, begleitete selber als Feldprediger zweimal Glarner Truppen auf Feldzügen zum Schutz des Papstes nach Italien (Schlachten bei Novarra 1513 u. bei Marignano 1515)[1], bezog auch selber bis 1520 eine päpstliche Pension. Vor Anfeindungen der französischen Partei musste er aus Glarus weichen. Am Ende seines Aufenthalts in Glarus (bis 1516) nahmen, von den Schriften des Platonikers Pico von Mirandula und von Erasmus beeinflusst,

---

[1] Den von ihm gut geschilderten Zug gegen Pavia 1512 hat er nicht selbst mitgemacht, vgl. CR 88, 27 f.

seine theologischen Interessen sichtlich zu; bereits tritt ihm der Glaube an Christus in Gegensatz zur kirchlichen Heilsmittlerschaft, doch greift er diese öffentlich nicht an. Auch blieb er jetzt noch in sittlicher Beziehung im Bann der laxen Anschauungen der humanistischen Kreise. Er begann die Väter und das NT ernstlich zu studieren. Aber auch noch in der Zeit seines Amtes in dem Wallfahrtsort Einsiedeln (1516—1518) erhob sich sein Standpunkt noch nicht über den eines Reformers im Sinn des Erasmus. Dieser fand sich seit 1514 jährlich als Gast in Basel ein; es sammelte sich dort ein Kreis von Verehrern um ihn (Glareanus, Beatus Rhenanus, Conr. Pellicanus, Osw. Myconius, Joach. Vadianus u. a.), mit dem auch Zwingli brieflichen Verkehr unterhielt; auch machte er 1515 seine persönliche Bekanntschaft. In seinen Briefen herrschten der schönrednerische Geschmack und die literarischen Interessen dieser Kreise, auch die Freude am Kampfe humanistischer Aufklärung gegen die Dunkelmänner. Als Prediger erwarb er sich bald Ansehen: er bekämpfte die sittlichen Schäden des Volkslebens im Geist einer lebendigen vaterländischen Gesinnung. In Einsiedeln wuchs aber auch der Einblick in die Missbräuche der Kirche, er erkannte immer schärfer den Widerspruch des herrschenden Kirchensystems mit der Bibel, er zog sich auf eine einfachere, biblische Lehrweise zurück — Ende 1516 bezeichnet er selbst als den Beginn seiner evg. Predigt —; doch den Beruf zum Reformator liess er noch nicht erkennen. Noch 1. Sept 1518 ernannte ihn der päpstliche Legat Pucci auf seine Bitte zum päpstlichen Akoluthen (Egli, Analecta 19 ff.). Auch das Auftreten des Ablasshändlers Bernhard Samson in der Schweiz (Winter 1518/9) [1] erregte zwar seine Missbilligung, trieb ihn aber nicht zu einer entscheidenden Aktion. Der geistliche Krämer stiess in der Schweiz auf fast allgemeinen Widerspruch. Die Tagsatzung in Zürich wehrte sich entschieden gegen die Schatzung, und der Papst, der es mit den Eidgenossen nicht verderben wollte, stellte rücksichtsvoll Zulassung oder Abweisung Samsons diesen anheim, ja sein Kommissarius für die Schweiz liess ihn geradezu fallen. Der weltkluge Bischof von Konstanz, Hugo v. Landenberg, war ohnehin diesem päpstlichen Ablass nicht gewogen, da er dem bischöflichen unliebsam Konkurrenz machte, und billigte daher den Widerspruch Zw.s und anderer gegen jenen. Auch jetzt noch besteht ein peinlicher Kontrast zwischen Zw.s Heilserkenntnis und seiner sittlichen Charakterbildung (Brief an Heinr. Utinger über seine Verletzungen des Zölibats; vgl. Stähelin I 110 ff.).

3. Zu Neujahr 1519 trat er, vom Kapitel der Chorherren als wirksamer Gegner der französischen Partei und als angesehener Humanist berufen, sein Amt als Leutpriester (d. h. mit dem eigentlichen Pfarramt, Predigt und Seelsorge beauftragter Priester) am Grossmünster in Zürich an. Hier begann er mit Predigten über biblische Bücher im Zusammenhange, unter grossem Beifall der Gemeinde. Seine seelsorgerliche Tätigkeit während der Pestepidemie im Sommer 1519 befestigte sein Ansehen; selber von der Krankheit an den Rand des Grabes geführt, gewann er eine Vertiefung seines religiösen Lebens [2]. Unter Einwirkung der Schriften L.s begann er jetzt tiefer in das paulinische Evangelium einzudringen. Seine fortgesetzte patriotische Opposition gegen das Pensionswesen und „Reislaufen" [Reise = Kriegsfahrt], sowie gegen die im

[1] LRSchmidlin, B. Samson. Solothurn 1898; NPaulus, Kath. 1899 II 434 ff.
[2] Vgl. sein Pestlied CR 88, 62 ff., dazu AWalther in NKZ 12, 813 ff.

Gefolge davon einreissende Ueppigkeit, aber auch seine Bestreitung des göttlichen Rechtes der kirchlichen Zehnten erregten Widerspruch wie im Klerus, so auch bei humanistisch Gesinnten und den politisch Einflussreichen. Ein Mandat des Rates 1520 (vgl. CR 88, 331), der hier schon in bemerkenswerter Weise verordnend in die kirchlichen Dinge eingriff, wenn er auch allen Neuerungen gegenüber einstweilen noch ängstliche Behutsamkeit bewies, gebot Evangelien und Episteln nach dem Geiste Gottes und göttlicher Schrift zu predigen, von zufälligen Neuerungen und Satzungen aber zu schweigen: für Zw. wohl eine Weisung, sich auf rein Geistliches zu beschränken. Bereits begann man in der Schweiz Zw.s Wirksamkeit mit L.s Sache, dessen Schriften viel nachgedruckt und gelesen wurden, zu kombinieren, ihn als den ersten unter L.s Anhängern hier zu zählen. Gleichwohl hat er stets lebhaft bestritten, von L. beeinflusst zu sein. „Ich habe, ehe ein Mensch in unserer Gegend von des L.s Namen etwas gewusst hat, angefangen, das Evangelium Christi zu predigen im J. 1516“ (CR 89, 144). Er sah in L. erst einen Bundesgenossen, dann mit steigender Bewunderung einen Vorkämpfer — nicht seinen Lehrmeister. Das war nun freilich z. T. Selbsttäuschung; behauptet er doch sogar, kaum L.s Schriften zu kennen, während ihm nachgewiesen werden kann, eine wie grosse Zahl derselben er vor 1522 tatsächlich kennen gelernt hat, so dass seine *religiös* reformatorischen Gedanken von L. mindestens stark beeinflusst sind. Von L. hat er das Verständnis Pauli, das servum arbitrium, den Determinismus und die Lehre von der Kirche empfangen, und von ihm hat er gelernt, dass nicht auf friedliche Erneuerung der kath. Kirche zu hoffen, sondern hindurchgebrochen werden müsse. Gleichwohl war seine Behauptung, kein Schüler L.s zu sein, subjektiv richtig, da er ohne Bruch mit der Vergangenheit allmählich von Erasmus zu L. vorgeschritten ist, und auch dann noch sein Christentum wie seine Theologie die Züge eines Ursprungs aus andrer Quelle behalten. Während L. sich aus der Scholastik losringen musste, hat er nie in ihrem Banne gelegen, sondern fügt die neue Heilserkenntnis in seine bereits befestigten humanistischen Anschauungen über Wissenschaft, Staat und Leben ein und bewahrt sich auch L. gegenüber sein selbständig prüfendes Urteil. Der Papst und seine Vertreter in der Schweiz behandelten aber Zw. zunächst ganz anders als L. Während der päpstliche Legat auf der Tagsatzung zu Baden 1520 die Verbrennung der Schriften L.s forderte, suchte er Zw. durch Bitten, Lockungen oder Drohungen von weiterem Vorgehen abzuhalten. War es doch im Interresse des Papstes gelegen, den eifrigen Bekämpfer der Lockungen Frankreichs an die Schweiz sich zu erhalten. Aber auf die päpstliche Pension verzichtete Zw. 1520 und erhielt 1521 eine geringe Chorherrnpfründe am Münster dafür, konnte jedoch nicht hindern, dass Zürich auf Grund früherer Verträge auch jetzt wieder dem Papst kriegerische Hilfe leistete — erst 21. Jan. 1522 erfolgte das Verbot alles Reislaufens.

4. **Sein eigentlich reformatorisches Wirken begann im Frühjahr 1522.** Etliche Bürger hatten in Zw.s Gegenwart die Fastengebote übertreten und beriefen sich auf ihre von Zw. genährte evg. Ueberzeugung, dass es sich dabei nur um Menschengebote handle. Der Rat, vom Stift und der Geistlichkeit beraten, entschied (19. März 1522), dass zwar Gottes Gesetz keinen Unterschied der Speisen fordere, dass aber ohne merkliche Ursachen in den Fasten niemand

Fleisch essen solle; der Bischof von Konstanz entsendete eine Kommission zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung. Da schrieb Zw. 16. April 1522: „Von erkiesen und fryheit der spysen“ (CR 88, 74 ff.; Neudruck Halle 1900). Sofort wurden Versuche gemacht, ihn zum Schweigen zu bringen. Die Bischöfe von Konstanz und Lausanne erhoben sich, die Kurie forderte Einschreiten wider ihn von seinem Kapitel, die Tagsatzung zu Luzern (Mai 1522) verbot alles Irrung im Glauben herbeiführende Predigen. Aber Zw. liess sich nicht einschüchtern.

Im Juli schrieb er im Verein mit gleichgesinnten Freunden (unter ihnen Leo Jud [Judae]) eine Supplicatio (lateinisch an den Bischof von Konstanz CR 88, 189 ff., deutsch ähnlichen Inhalts 210 ff.). um Gewährung freier Predigt des Evangeliums und um Erlaubnis oder Duldung der Priesterehe [1], und liess als massvolle, aber doch entschiedene Schutz- und Trutzschrift seinen „Archeteles“ (CR 88, 249 ff. „Anfang und Ende des Streits“) folgen, in welchem er dem kirchlichen Autoritätsprinzip als normative Autorität die Schrift entgegenstellt. Der Kampf der Parteien entbrannte mit Verdächtigungen und Bedrohung seines Lebens von der einen Seite, aber auch mit tumultuarischem Ungestüm von seiten mancher seiner Anhänger. Das Zögern des Rates beförderte die Bildung einer radikalen Partei, aus der dann bald die Züricher Wiedertäuferei hervorbrach.

5. Aber der Rat selbst konnte sich der Bewegung nicht mehr entziehen. „Nach vielfältiger Erwägung des schweren Handels“ beschloss er, auf Zw.s Drängen, eine öffentliche Disputation [2] zu veranstalten, in welcher mit „wahrhaft göttlicher Schrift und deutscher Zunge“ gestritten werden sollte. Indem der Rat für diese auf den 29. Jan. 1523 angesetzte Disputation, zu der alle Geistlichen des Gebietes eingeladen waren, sich „nach göttlicher Schrift“ die Entscheidung vorbehielt, nahm er zuversichtlich die religiöse Reform in seine Hand. Offenbar stand den leitenden Persönlichkeiten im Rat die Entscheidung schon im voraus fest; die Disputation sollte nur noch den faktischen Umschwung der öffentlichen Meinung in einer grossen Versammlung feierlich dokumentieren.

Rom. durch rückständigen Sold noch in Zürichs Schuld, versuchte bisher noch, dieses in der alten politischen Verbindung festzuhalten. Adrian VI. wandte sich nicht nur brieflich an Zürich mit lautem Rühmen der Verdienste der Stadt um den päpstlichen Stuhl, sondern sandte noch anfangs 1523 den Legaten Ennius mit neuen Aufträgen dorthin, schrieb an Zw.s Freund, Franz Zingg in Einsiedeln, um ihn durch diesen für die Sache Roms zu gewinnen, ja schickte noch (23. Jan. 1523) einen schmeichelhaften Brief an seinen „ge-

---

[1] Bereits Anf. 1522 war Zw. eine heimliche Ehe mit Anna Reinhard, Witwe des Johannes Meyer von Knonau, eingegangen, die er erst 1524 öffentlich einsegnen liess.

[2] Die Berichte über diese sind CR 88, 483 zusammengestellt.

liebten Sohn" Zw. in Anerkennung seiner ausgezeichneten Verdienste und mit dem Angebot besonderer Gnaden, wenn er sich willfährig erweise[1]. Als dieser Brief eintraf, war der entscheidende Schritt bereits geschehen.

Zw. hatte für die Disp. 67 „Schlussreden" (CR 88, 458 ff.) aufgesetzt[2]. Das Evangelium trägt seine Autorität in sich selbst, bedarf nicht erst der Bestätigung durch die Kirche. Dessen Summa ist Offenbarung des Willens Gottes, Erlösung und Versöhnung mit Gott durch Christus, der für uns daher der einzige Weg zur Seligkeit ist. Keine andere Lehre ist dem Evangelium gleich oder gar höher zu achten. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, der Leib Christi, dessen Glieder nur an ihr Haupt und sein Wort gebunden sind. Heil und Verdammnis der Menschen hangen allein vom Glauben oder Unglauben dem Evangelium gegenüber ab. Christus ist der einzige Hohepriester. Von diesen grundlegenden Sätzen aus ergibt sich die Ablehnung und Kritik der römischen Papst-, Priester- und Sakramentskirche. Der Autorität Christi widerstreitet die des Papstes, seinem Opfer die Messe, seiner Mittlerschaft die Interzession der Heiligen. Ferner erfahren religiöse Kritik die Werkgerechtigkeit, die Speiseverbote, Feiertage, Wallfahrten, Mönchsorden, Eheverbote, Kultusbräuche. Der Bann wird der Einzel-Gemeinde als Reaktion gegen öffentliche Aergernisse in ihrer Mitte zugewiesen. Der Kirche wird alle obrigkeitliche Gewalt abgestritten; alle kirchenregimentlichen Funktionen werden der christlichen Obrigkeit zugesprochen, sofern diese nicht gebietet, was wider Gott ist. Tut freilich eine Obrigkeit dieses, so hat sie ihr Amt verwirkt und mag „mit Gott entsetzt" werden. Das Christentum ist Sache des Staats, aber die Gültigkeit seiner Gesetze unterliegt dem Urteil der Kirche.

6. Die zur Disputation eingeladenen eidgenössischen Städte, auch das befreundete Basel, lehnten mit Ausnahme Schaffhausens offiziell ab. Nur privatim erschienen einige Freunde Zw.s, Vadian aus St. Gallen, Seb. Meyer aus Bern u. a.; der Bischof von Konstanz aber sendete eine Deputation, deren Wortführer sein Generalvikar Joh. Faber (Fabri) war. Dieser suchte der Disputation (CR 88, 742 ff.) möglichst auszuweichen, wurde aber doch schliesslich durch Zw. hineingezogen, wobei er sich mit der Autorität der Kirche und der Väter zu decken, nur ausnahmsweise sich zu einem schwachen Schriftbeweise aufzuschwingen versuchte. Nachmittags wurde der grossen Versammlung der Ratsbeschluss (469 ff., 546 f.) verkündigt: Zw. solle fortfahren wie bisher das Evangelium und die rechte göttliche Schrift nach dem Geiste Gottes und bestem Vermögen zu verkündigen, bis er eines Bessern überführt werde. Auch alle Prediger im Lande sollten nichts predigen, als was sie mit der Schrift bewähren könnten, aller Verketzerungen und Schmähungen sich aber enthalten. Damit war der Sieg der Reformation hier entschieden und die bischöfliche Kirchengewalt beseitigt. Vergeblich suchte

[1] WW 8, 266, 300. Bullinger I 82, 84.

[2] Vgl. Schaff I 363 ff., III 197 ff. EFKMüller, Bek.schr. 2 ff.

Faber hernach seine Niederlage literarisch zu verdecken (ebd. 448); er kämpfte fortan mit Mitteln der Gewalt gegen die verhassten Evangelischen und arbeitete heimlich daran, auch politisch die Eidgenossenschaft zu spalten. Zw. aber liess jetzt freudig gehobenen Mutes seine „Auslegung und Begründung der Schlussreden“ (CR 89, 1 ff.) nachfolgen, eine Schrift von grundlegender Bedeutung für die religiöse Seite der Schweizer Reformation.

Praktische Reformen schlossen sich in rascher Folge an. Der Rat gestattete den Austritt aus den Klöstern, den zwei Dritteile der Nonnen forderten; manche Priester schritten zur Eheschliessung. Leo Jud, seit Anfang des Jahres Zw.s Amtsgenosse in Zürich, verdeutschte die Taufliturgie; das Kapitel des Grossmünsters wurde reformiert, seine Einkünfte teilweise für Schulzwecke bestimmt. Im Herbst drängte die Ungeduld der Bevölkerung auch zu gewalttätigen Reformen; durch eine Schrift des unruhigen und hitzköpfigen Ludw. Hetzer in Wädenschwyl zur Bilderstürmerei aufgereizt, zerstörte man Bilder, ewige Lampen, Kruzifixe. Zw. missbilligte dieses Tun als Unfug, freilich nicht als Kirchenschändung. Der Rat schritt mit Gefängnisstrafe ein, hielt es aber bei dem grossen Aufsehen, das diese Vorkommnisse in der Schweiz erregten, für gut, in einer zweiten Disputation „der Mess und Bilder halben“ die Sache zur Klärung zu bringen. Sie fand vom 26.—28. Okt. statt (1, 459). Ein ebenbürtiger Gegner fehlte, auch wurde jede Rede, die sich nicht auf Schriftgründe stützte, abgeschnitten. Zw. und Leo Jud vertraten in Bekämpfung der Bilder den radikalen Standpunkt, nur dass ihre Beseitigung vom Rat anzuordnen sei, für Schonung der Schwachen redete eindringlich der fromme Komthur Konrad Schmid von Küssnach (Egli in RE 17, 649 f.), bereits aber regte sich auch in Balth. Hubmaier der alttestamentliche Gesetzeseifer, in Konrad Grebel der Fanatismus, dem das Reformieren nicht schnell genug betrieben werden konnte, und in Simon Stumpf der schwärmerische Prophetengeist, dessen Subjektivismus keiner Autorität sich unterordnen will. Die Thesen Zw.s und Leo Juds, dass Gott die Bilder verboten und dass die Messe kein Opfer und bisher mit vielen Missbräuchen gehalten worden sei, gelangten zur Anerkennung; aber zugleich beschloss der Rat im Hinblick auf das Auftauchen einer schwärmerisch radikalen Partei, vorsichtig und schonend vorzuschreiten, weitere Reformen nur im Verein mit vorangehender Belehrung vorzunehmen. Zw. schrieb zu diesem Zwecke unter der Autorität des Rates die „Kurze christliche Einleitung“ (1, 541 ff.), der der Ratsbefehl, die Altartafeln zu schliessen und Bilder nicht mehr in Prozessionen umherzutragen, sowie die Freigebung der Art, wie jeder Messe halten wollte, folgten; definitive Ordnung sollte zu Pfingsten 1524 eintreten. — Inzwischen löste auch die Treue, die Zw. dem siechen Hutten bewiesen hatte, das Band mit Erasmus, der mit dem Ritter in erregte Fehde geraten war.

7. Zw.s „Einleitung“ wurde den Bischöfen und den Eidgenossen zugesandt. Darauf beschlossen die zwölf Orte[1] am 24. Jan. 1524 zu Luzern die unbedingte Aufrechterhaltung der alten Kirche und

[1] Schwyz, Uri, Unterwalden, Luzern, Bern, Glarus, Zug, Freiburg, Solothurn, Basel, Schaffhausen, Appenzell.

sendeten feierliche Gesandtschaft nach Zürich, um Beschwerde und Abmahnung auszusprechen. Zürich aber antwortete am 21. März 1524: den Eidgenossenbund gedenke es treulich zu halten, aber auch nicht von dem zu weichen, was Gottes Wort und Seelenheil verlange. Die Kultusreformen nahmen inzwischen ihren Fortgang (auch Beseitigung des Orgelspiels). Und nachdem sich nun Zürich der Zustimmung seiner Landgemeinden versichert, erfolgte die Aufhebung der Klöster, Beschränkung der Feiertage, Aufrichtung einer kirchlich-bürgerlichen Armenordnung, einer Schule und eines theologischen Seminars aus kirchlichem Gut, Umwandlung der Messe in einfache Abendmahlsfeier (Ostern 1525), Ersetzung des Altars durch weiss gedeckten Tisch mit hölzernen Tellern und Bechern für ungesäuertes Brot und Wein, Beseitigung alles Gesanges unter Ablehnung auch des Gemeindegesanges, Emanzipation von dem liturgischen Vorbild der römischen Messe. Der Bruch mit der kath. Kirchenverfassung erfolgte, indem die bürgerliche Obrigkeit (der Rat der Zweihundert) das KRegiment übernahm „als christliche Obrigkeit und anstatt ihrer gemeinen kilchen“ und ein „Chor- und Ehegericht“ für Ehesachen und Sittenzucht einsetzte, aus vier Ratsgliedern und zwei Pastoren bestehend, dem in den Landgemeinden als lokale Aufsichtsbehörde die „Stillstände“ (Presbyterien) entsprachen. So gelangte hier schneller als in Sachsen die Reformation zu einer kirchlichen Organisation[1].

8. Bereits stand aber auch Zürich nicht mehr allein da. In Appenzell (Ausserroden) gewann durch Beschluss der Landsgemeinde 1524 evg. Predigt freie Bahn; in der mit Basel verbündeten Reichsstadt Mülhausen wurde in demselben Jahr dem Bischof von Basel der Gehorsam aufgesagt. In Bern hatten der Schwabe Berthold Haller und Seb. Meyer schon seit mehreren Jahren durch freimütige Predigt, der Maler Nik. Manuel durch satirische Dichtungen Bewegung in die Bevölkerung gebracht; noch bemühte sich aber der Rat eine unklare Mittelstellung zwischen den Parteien zu bewahren, indem er etliche Missbräuche bekämpfte, Seb. Meyer ebenso wie seinen Gegner, einen Dominikaner, aus der Stadt wies, aber Haller weiter gewähren liess. In Biel trat Zw.s Lehrer Th. Wyttenbach für die Reformation mutig ein; er wurde, weil er sich verheiratet hatte, 1524 abgesetzt, aber schon im nächsten Jahre erlangte die Bürgerschaft freie Predigt des Evangeliums. In Basel hatte bis 1520 Wolfgang Fabricius Capito in erasmianischem Geiste dem Bibelstudium sich zugewendet und freimütig Kritik an den Missbräuchen der Kirche geübt; dann hatten Kasp. Hedio und der Franziskaner Konr. Pellicanus jene erste humanistische Begeisterung für L. gepflegt; der Barfüsser Joh. Lüthard

[1] Der Abschluss derselben erfolgte 1528 durch Errichtung der Synode, die sich aus sämtlichen Pfarrern, Gemeindeabgeordneten und Regierungsvertretern (assessores publici) zusammensetzt.

hatte schon seit 1519 unerschrocken das Evangelium gepredigt. 1522 war Joh. Oekolampad (Hussgen. geb. 1482 in Weinsberg) hieher gekommen, der schon 1521 litterarisch als Anhänger L.s tätig gewesen war. Durch seine Predigt wie durch seine Tätigkeit als Lektor der hl. Schrift an der Universität gewann er bald Ansehen in der Bürgerschaft; vergeblich verbot der Bischof den Besuch seiner Vorlesungen. Zwei Disputationen im Febr. 1524 (die eine von dem Priester Stör gegen den Zölibat, die andere von dem aus Frankreich geflohenen Wilh. Farel) hoben den Mut der evg. Partei. Im Febr. 1525 bestellte der Rat Oekolampad zum Pfarrer von St. Martin und gestattete ihm, Aenderungen dem Worte Gottes gemäss vorzunehmen. Gleichwohl stand der völlige Sieg der Reformation hier noch aus. Aber schon verband innige Freundschaft Oekolampad mit Zw. Auch Schaffhausen hatte in Seb. Hofmeister[1], St. Gallen in dem Humanisten Vadian (Joach. v. Watt. wahrscheinlich Verf. der kecken Streitschrift „Vom alten und neuen Gott". Neudr. Halle 1896) und dem Schüler der Wittenberger, dem gelehrten Sattler Joh. Kessler wirksame Beförderer der evg. Schrifterkenntnis gefunden. (Sehr bald machte sich der Einfluss Zürichs aber auch in Strassburg bemerkbar.) Fest verschlossen sich dagegen Luzern und die Urkantone der evg. Bewegung. Nur für einen Teil der Schweiz stand daher der Sieg der Reformation in Aussicht; bereits zeigte sich aber auch neben der altkirchlichen Opposition ein anderer gefährlicher Feind, die schwärmerisch-wiedertäuferische Propaganda. Der Versuch kath. gesinnter Staatsmänner der Innerschweiz, jetzt noch durch ein System staatskirchlicher Reformen (ohne und gegen den Papst) die Gefahr des Bürgerkrieges abzuwenden (Versammlung zu Luzern, Jan. 1525), führte nicht zu einer Einigung[2].

Drittes Kapitel.

Die Jahre der Klärung und der Scheidung. 1524. 1525.

1. Erasmus und Luther (Scheidung der humanistischen und der evangelischen Kreise).

Literatur. NPaulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen L. Freib. 1903. Ueber Emser: GKawerau. Halle 1898; Cochleus: o. S. 34; Murner: WKawerau, 2 Hefte. Halle 1890/91; OWinckelmann in ZG Oberrheins. N.F. 6, 119 ff.; Faber: AHorawitz. Wien 1884; Hartfelder in ZG Oberrheins NF 8, 17 ff.; Dietenberger: HWedewer. Freib. 1888 (dazu Walther in HZ 63, 311 ff.; Kolde in GGA 1889, 17 ff.); Schatzger: AvDruffel in SBBA 1890. II 3; NPaulus. Freib. 1898. Ueber Erasmus: Opp. ed. Lugd. Bat. 1703 ff. Tom. 3 u. 10; GPlitt in ZlThK 1866, 479 ff.; RStähelin, Er. Stellung z. Ref. Base 1873; ders., RE 5, 434 ff.; Hartfelder in HTb 6. F. 11, 148 f.; FOStichart, Er. v. R. Lpz. 1870; FLezius, Z. Charakteristik des relig. Standpunktes d. Er. Gütersloh 1895; ders. in NJdTh 59 ff., 184 ff. MRichter, Die Stellung d. Er. zu L. und zur Ref. Lpz. 1901; HHermelink, Die relig. Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tüb. 1907; JvWalther, Das Wesen der Rel. nach Er. u. L. Lpz. 1906; GKawerau in DevBl 1906, 12 ff.; Loofs[4] 755 ff.

---

[1] Irrtümlich auch Wagner genannt, vgl. RE 8, 241.

[2] Oechsli, Das eidgenöss. Glaubenskonkordat von 1525 in J. f. schw. G. 14, 263 ff. Ders. in Anz. f. schw. G. 21. 1. 18 ff.

1. Eine ganze Schar literarischer Bekämpfer L.s war ins Feld gezogen: neben Eck, Emser, Cochleus, dem Satiriker Th. Murner auch der Generalvikar Joh. Faber, der Dominikaner Joh. Dietenberger, der Minorit Schatzger u. a., denen ausländische Theologen (Clichtoveus, Joh. Fisher u. a.) sekundierten. Sie hatten die beliebten scholastischen Autoritäten gegen ihn ins Feld geführt, meist recht ungeschickt den Bibelbeweis gehandhabt, mit Vorliebe L. Widersprüche vorgerückt, ihn als Ketzer, Hussiten, Aufrührer, Epikureer verschrieen, kirchliche und weltliche Gewalt zum Einschreiten gegen ihn aufgerufen. Der Ton der Polemik wurde leidenschaftlich und roh, namentlich sowie man zur deutschen Sprache griff. Hatte L. anfangs schlagfertig geantwortet, so überliess er nach der Rückkehr von der Wartburg jetzt meist die Gegenwehr seinen jüngeren Freunden und Schülern. Nur ausnahmsweise nahm er noch selber die Herausforderung auf: so 1522, als Heinrich VIII. von England die 7 Sakramente gegen ihn verteidigt und sich dafür den Titel eines Defensor fidei vom Papst erworben und päpstlichen Ablass für jeden Leser seines Buches zugesichert erhalten hatte (Pastor IV 596 ff.), in der rücksichtslos groben Schrift Contra Henricum Regem Angliae (WA 10, 2, 175 ff. 223 ff.), und 1523 in einer kurzen Zurückweisung der wiederholten Bemühungen des Cochleus mit ihm anzubinden (11, 292 ff.). Gerade sein Schweigen war den Gegnern gefährlich: „quot libros Eccii, Fabri, Emseri, Cochlei . . ipse meo silentio sic delevi, ut nulla eorum extet memoria!“ (E 9, 9). Aber noch immer hatte bisher der Mann geschwiegen, den man katholischerseits schon längst zum Auftreten gegen L. ermahnt hatte, Erasmus. Die Päpste, der Kaiser, König Heinrich, seine englischen Freunde u. a. hatten bisher vergeblich auf sein gebietendes Wort im Streite gewartet, so oft ihm auch vorgehalten worden war, dass er der Einzige sei, der L. literarisch gewachsen oder überlegen sei. Aber Er. hatte. so sehr er sich innerlich von L. geschieden wusste und so sehr ihm daran gelegen war, die Sache der schönen Wissenschaften von den gefährlichen Tendenzen der ref. Bewegung zu sondern, bisher doch nur durch gelegentliche Ausfälle in Briefen und Schriften seinen Dissensus zu erkennen gegeben. Die Reformation L.s hatte ihn in eine unbehagliche Mittelstellung gebracht: auf beiden Seiten erregte er Erwartungen — aber auch Misstrauen. Seine anfängliche Zustimmung zu L.s Kritik der kirchlichen Zustände war bald bei der „tumultuarischen“ Form des Vorgehens in die bange Besorgnis umgeschlagen „ne res exiret in tumultum“ (3, 639); dann trat die Erregung darüber hinzu, dass die ref. Bewegung die humanistischen Interessen, die bis dahin die Edelsten der Nation beherrscht hatten, und damit seine eigene dominierende Stellung zurückdrängte („ubicunque regnat Lutheranismus, ibi literarum est interitus!“ 3, 1139; 10, 1618). Sein Ideal, humanistische Bildung durch Staat und Kirche in friedlichem Einvernehmen gefördert zu sehen und durch sie kirchliches wie wissenschaftliches Leben harmonisch auszugleichen, störte ihm der rücksichtslose Mönch von Wittenberg. Bald empfand er auch das ihm Fremdartige in der religiösen Position L.s. Gerade die entscheidenden religiösen Aussagen L.s (omnia opera sanctorum esse peccata; liberum arbitrium esse nomen inane; sola fide iustificari [Zwinglii opp. 7, 308]) waren seinem Moralismus aenigmata absurda. 1521 war er vor der Mönchspartei und Aleander aus Löwen nach Basel gewichen. Ende 1522 aber hatte er dem als Flüchtling hieher gekommenen Hutten die alte Freundschaft versagt und war von diesem in seiner „Expostulatio“ darauf öffentlich des Abfalls vom Evangelium und der Charakterschwäche bezichtigt worden.

worauf er sich genötigt sah, in seiner „Spongia" seine Mittelstellung darzulegen: man sei ja in allen Hauptartikeln einig, nur Uebertreibungen beiderseits hinderten die Verständigung. Mit Mässigung und leidenschaftslosen Verhandlungen der Gelehrten meinte er die Aufregung der Zeit heilen zu können. Scharfe Angriffe aus dem lutherischen Lager (O. Brunfels und Er. Alberus) folgten darauf. Anfangs 1524 bat er bereits bei Papst Clemens wegen des kecken Tones seiner früheren Schriften um Entschuldigung und kündigte ihm eine Schrift gegen L. an, worauf jener klingenden Lohn zahlte und des Er. mönchischen Gegnern Stillschweigen gebot.

2. Im April suchte L. noch durch einen Brief an Er. (E 4, 319) den Ausbruch der von ihm schon lange erwarteten Fehde zwischen ihnen zu verhüten; aber die selbstbewusste Art, wie L. hier — sachlich zutreffend — ihm als dem Schwachen und Gealterten die Rolle eines Zuschauers in dem Glaubenskampfe zuweisen wollte, verletzte diesen tief. Gereizt antwortete er brieflich (4, 335); im Herbst erschien darauf seine „De libero arbitrio διατριβή"[1]. Hier konnte er mit L. anbinden, ohne seine frühere Kritik der kirchlichen Schäden zurücknehmen zu müssen; hier war der Punkt, wo seine humanistische Aufklärung sich von L. religiös geschieden fühlte und Vertreterin des Katholizismus war; zugleich der Punkt, an welchem L.s Gedanken in der Form, in der sie vorgetragen worden waren, ein bequemes Angriffsobjekt boten.

L. hatte 1520 geschrieben: „Liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re. Quia nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Viglephi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt" (WA 7, 146). Er. bot seine ganze Kraft auf, um nicht allein, was ja leicht war, diese Sätze absurd zu machen, sondern auch die rechte Mittelstrasse zwischen „Manichäismus" und „Pelagianismus" einzuhalten, abzuwägen, wie viel Anteil die Gnade und wie viel der freie Wille an des Menschen Heil habe. Dabei kommt ein Synergismus heraus, der Anfang und Ende der Gnade, die Mitte dem freien Willen zuerteilt. „Die Krone seiner Schriften, allein eine ganz weltliche, im Tiefsten irreligiöse Schrift" (HARNACK).

3. L.s Antwort verzögerte sich, da der Bauernkrieg und seine Verheiratung, sowie der Regierungswechsel in Sachsen dazwischen kamen. Erst Ende 1525 erschien sie: „De servo arbitrio" (EA opp. v. a. 7, 113 ff.), durch Justus Jonas, der einst begeisterter Verehrer des Er. gewesen war, verdeuscht: „Dass der freie Wille nichts sei" WALCH 18, 2049 ff.)[2]. In ruhiger, auch stilistisch gefeilter Rede legt er dar, um was es ihm bei der Behauptung des unfreien Willens zu tun ist: dass das, was die mittelalterlichen Theologen stets als ein Werk des Menschen behandelt hatten, das Gott nur mehr oder weniger durch Gnadenkräfte und Heilsveranstaltungen unterstütze,

[1] Opp. 9, 1215 ff., deutsch WALCH 18, 1962 ff.
[2] Neue Uebersetzung von SCHEEL in BA Suppl. 2, 203 ff.

die Erlangung des Heils, vielmehr das Erlebnis einer Gottestat am sündigen Menschen ist, welches er nur der Alleinwirksamkeit der Gnade verdankt. Aber diesen praktisch-religiösen, unantastbaren Kern seiner Gedanken, seine Glaubenserfahrung, versucht er dialektisch zu rechtfertigen, als wäre es nicht nur eine religiöse Erfahrung, sondern zugleich ein Lehrsatz philosophischer Metaphysik, und treibt daher in eine deterministische, auch den Sündenfall auf Gott zurückführende Prädestinationslehre hinein, deren praktischen Konsequenzen er dann wieder durch Unterscheidung des deus absconditus und deus revelatus, des offenbaren Willens Gottes zur Seligkeit Aller und des verborgenen, der über des Einzelnen Seligkeit oder Verdammnis verfügt, auszuweichen sucht[1].

L. hat sich noch 1537 zu dieser seiner Schrift vor andern ausdrücklich bekannt (E 11, 247), — für seine Epigonen ein Stein des Anstosses, den man durch gewaltsame exegetische Künste hinwegzuinterpretieren sich bemühte (vgl. WALCH 18 Einl. S. 140 ff.). Auf Mel., der sich zuerst gefreut hatte, dass L. in dieser Frage in Er. einen umsichtigen Gegner finden werde, hatte die Schrift dieses keinen besonderen Eindruck gemacht (CR 1, 674); gleichwohl verliess er seit 1527 (Komm. zum Kolosserbrief) die Bahnen des deterministischen Prädestinatianismus und suchte fortan ethische Vermittlungen für die Wirksamkeit der göttlichen Gnade.

4. Er., von dem Verdacht, ein heimlicher Lutheraner zu sein, jetzt erlöst (wenngleich ihn doch noch bis an sein Ende eifrige Katholiken mit dem Wort „Erasmus est pater Lutheri, Erasmus posuit ova, Lutherus exclusit pullos" ärgerten)[2], replizierte noch gereizt in seinem „Hyperaspistes" 1526 und 27 (Opp. 10, 1249 ff.), schrieb charakteristisch an L., er habe mehr Gönner als dieser denke (E 5, 335 f.), und verklagte ihn bei seinem Kurfürsten (E 5, 340 ff.). **Mit ihm, dem Haupt der Humanisten, zogen sich fortan die Gleichgesinnten von der Reformation zurück**, wenn auch die Einzelnen noch andre besondere Gründe dafür geltend zu machen wussten.

So der Jurist Zasius L.s Schelten auf das Papsttum, Pirkheimer, die besonderen Nürnberger Verhältnisse, Crotus das Ausbleiben guter Früchte. Im Grunde war ihnen allen die Gnadenlehre L.s das Hindernis. Auch der alternde Mutian begrüsste freudig das Votum des Er. für den freien Willen (GILLERT Briefw. S. 300). Der alte Wimpheling, dem Jak. Sturm zurief: „bin ich ein Ketzer, so habt Ihr mich dazu gemacht", trat verstimmt über die Missachtung der kirchl. Tradition und des Messopfers offen gegen die Reformatoren auf (E 4, 344. ZKG 16, 287). Ein andrer Teil der Humanisten, namentlich aus dem Erfurter Kreise (Jonas, J. Lang, Adam Kraft, Euricius Cordus, Draconites, Camerarius, Menius, mit Schwankungen auch Eobanus Hessus) blieb L.s Sache treu;

[1] Vgl. die ähnlichen Ausführungen von BRENZ, Anecd. Brent. p. 26 ff.
[2] RSTÄHELIN, Briefe aus der Ref.-Zeit S. 24. Basel 1887.

ein junger Humanistennachwuchs ging dann allmählich aus Mel.s Schule hervor und half dem evg. Schulwesen zur Blüte.

5. Erasmus blieb seinen humanistischen Idealen treu und suchte sich auch ferner auf der Linie eines zwischen den Gegensätzen vermittelnden Reformkatholizismus zu halten. 1529 siedelte er wegen der Durchführung der Ref. in Basel nach dem kath. Freiburg i. Br. über. Seine Hauptarbeit war jetzt die Edition lat. und griech. KVäter. Sein Reformprogramm sprach er 1533 in der Schrift De sarcienda Ecclesiae concordia aus. Eine hervorragende Leistung war seine, Homiletik und Pastoraltheologie vereinigende Schrift Ecclesiastes 1535. Während noch 1527 die Pariser Sorbonne 32 Sätze aus seinen Paraphrasen zum NT verdammte (Mirbt² 188 f.), verblieb ihm die Freundschaft der Päpste — noch 1535 wurde ihm der Kardinalshut angeboten. Im Begriff nach den Niederlanden für den Rest seiner Tage zurückzukehren, erkrankte er bei einem Besuch bei seinem Verleger in Basel, starb dort am 12. Juli 1536 und fand ehrenvolle Beisetzung im Münster.

2. Die Scheidung der Reformation von den „Schwärmern" und „Wiedertäufern".

a) Scheidung Luthers von Karlstadt und Münzer.

WA 15. HBarge, Karlstadt, II. Enders, Aus dem Kampf der Schwärmer gegen L. 3 Flugschriften. Halle 1893. CEFörstemann, N. Mitt. hist. antiqu. Forschung. 12 (1869). Seidemann, Th. Münzer. Dresd. u. Lpz. 1842. OMerx, Th. M. u. H. Pfeiffer, I. Gött. 1889. OAlbrecht in Festschrift f. Köstlin, S. 1 ff. Gotha 1896. RJordan, Zur Gesch. der Stadt Mühlhausen. 1901; HNebelsieck, Ref.G. d. St. Mühlh. in ZVKG Pr. Sachs 1, 76 ff. ThKolde, Joh. Teuschlein. Erl. 1901. J. Strauss: Bossert in RE 19, 92 ff.

1. L.s Rückkehr von der Wartburg hatte Karlstadts Wirksamkeit zunächst lahmgelegt. Aber heimlich rüstete er neuen Kampf mit L. (vgl. CR 2, 31). Mit mystischer Schriftstellerei, die den Geist gegen den Buchstaben erhob und die Formen des kirchlichen Lebens geringschätzig behandelte, verband sich Protest gegen die akademischen Grade[1] und ein Fraternisieren mit den Bauern als „Nachbar Andres". Im Herbst 1523 liess er sich von der Gemeinde Orlamünde, deren Pfarrei dem von ihm verwalteten Archidiakonat der Wittenberger Stiftskirche inkorporiert war, zum Pfarrer wählen und fand in Jena eine Druckerei, die seine mystisch-schwärmerischen Schriften bereitwillig druckte. Bald begann er mit Bildersturm und Kultusreform; die Kindertaufe stellte er ein; aus dem AT deduzierte er das Recht der Bigamie (E 4, 282) und die Identifizierung von Sabbat und Sonntag. Von der Wittenberger Universität auf seinen Posten zurückgerufen, legte er zwar sein Pfarramt nieder, blieb aber als „Bürger" in der ihm blind ergebenen Gemeinde.

Inzwischen war Th. Münzer nach allerlei Irrfahrten Ostern 1523 nach Allstedt in Thüringen als Pfarrer gekommen, richtete hier deutschen, mit mystischen Phantastereien ausstaffierten Kultus auf und begann eine „Gemeinde der Heiligen" hin und her in „Verbündnissen" zu sammeln, in der sich mit mystischen Gedanken bereits kommunistische paarten und der Ausblick sich eröffnete auf das nahe Strafgericht über die „Gottlosen", die Fürsten und Herren

[1] Dagegen vgl. Mel. De gradibus discentium 1525, CR 11, 98 ff.

voran, zu dessen Vollstreckung die Guten berufen sind. Ostern 1524 begann er die Gewalttätigkeiten mit Erstürmung und Plünderung einer nahen Wallfahrtskapelle (Malderbach) und forderte die Fürsten zu gewaltsamem Vorgehen gegen das Papsttum auf. Kurfürst Friedrich zauderte, gegen den gefährlichen Fanatiker einzuschreiten, unsicher, wie weit seine Pflicht hier reiche. L. mahnte im Sommer 1524 in seinem „Brief an die Fürsten von Sachsen vom aufrührischen Geist" (WA 15, 199), die Lehre der Schwärmer zwar zu tragen — „man lasse die Geister auf einander platzen" —, aber sowie sie mit der Faust darein griffen, dem Aufruhr strafend entgegenzutreten. Vor ein Verhör in Weimar darauf gezogen, verliess Münzer, ohne das Urteil abzuwarten, am 7. Aug. heimlich Allstedt und begab sich nach der nahen Reichsstadt Mühlhausen. Hier hatte seit 1523 der ehemalige Cisterziensermönch Heinr. Pfeiffer in ähnlichem Geiste gewirkt; eine Verfassungsänderung zu Gunsten der Zünfte war dem Rat abgetrotzt worden. L.s Brief an die Mühlhäuser (21. Aug. WA 15, 230 ff.) kam zu spät, um Münzers Aufnahme zu verhindern. Wiederholte Schreiben Herzog Georgs erreichten dann, dass der Rat Pfeiffer und einen andern Prädikanten auswies; aber bald kehrte er zurück, und jetzt duldete ihn der Rat. Nun kam Münzer dazu. Seine hier erschienene Schrift „Ausgedrückte Entblössung des falschen Glaubens" (Neudr. Mühlh. 1901) verkündet einen auch ohne Vermittlung der hlg. Schrift aus unmittelbarer Offenbarung des Geistes zu erlangenden Glauben — Gott redet immer noch, und man soll allein von Gott gelehrt werden. Unter Schmerzen und Angst vollzieht sich Gottes Einwohnung im Herzen. Harte Worte redet er gegen die kath. wie gegen die evg. „Schriftgelehrten", nicht minder harte und aufreizende gegen die Fürsten. Einen ersten Aufruhr (Ende Sept.) wirft der Rat nieder und vertreibt Pfeiffer und Münzer. Letzterer durchstreift nach seiner Vertreibung aus Mühlhausen Süddeutschland bis zur Schweiz, lässt unterwegs in Nürnberg seine Brandschrift „Wider das geistlose sanftlebende Fleisch in Wittenberg" drucken und knüpft Verbindungen mit den Züricher Wiedertäufern an; aber bald taucht erst Pfeiffer, dann (Febr. 1525) er selbst in Mühlhausen wieder auf, hetzt gegen Obrigkeit und Adel, beginnt einen Klosterturm, stürzt den Rat, Bauern und Städter rotten sich zusammen: der Vernichtungskampf gegen die „Gottlosen" unter der Führung des neuen Propheten konnte losbrechen. Ehe noch die Fürsten über Gegenmassregeln sich geeinigt, entlud sich das Unwetter (s. u. S. 69 ff.).

2. Jener Wendung zur Gewalt hatte Karlstadt trotz Münzers Lockungen entschieden widerstanden. Bereits Ende 1523 hatte er in seiner Schrift „Vom Priestertum und Opfer Christi" die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl fallen lassen. Als nun L. am 22. August 1524 in Jena gegen Karlstadts Schwarmgeisterei predigte, kam es zu einer persönlichen Verhandlung beider im schwarzen Bären, bei der ihm L. auch die Leugnung der Sakramente vorwarf. Karlstadt erbot sich mit ihm darüber öffentlich zu disputieren; L. forderte ihn feierlich durch ein Handgeld auf, den Kampf literarisch mit ihm darüber zu beginnen. Erfolglos blieb L.s persönliches Erscheinen und Verhandeln mit den Bürgern in Orlamünde; unter den Verwünschungen des Pöbels musste er unverrichteter Sache abziehen (WA 15, 323 ff.). Noch dachte der Kurfürst daran, durch eine öffentliche Disputation, zu der ausser L. und Mel. auch Karlstadt, der soziale Reformpläne schmiedende Prediger Jakob Strauss zu Eisenach und sogar Münzer berufen werden sollten, die Situation zu klären; aber auf

L.s Widerspruch liess man das fallen und verwies nunmehr Karlstadt mit zwei seiner Anhänger des Landes.

3. Dieser hatte inzwischen begonnen, gegen L. seine Abendmahlsauffassung in einer ganzen Reihe von Flugschriften vorzutragen, um die Massen für sie zu gewinnen. L.s Abendmahlslehre ist ihm nicht besser als die römische: er lehnt jede sakramentliche Gnadenvermittlung ab, behält nur die Gedanken eines Gedächtnisses und einer Verkündigung des Opfertodes Christi; das τοῦτο der Einsetzungsworte versteht er so, dass Jesus mit dem „das ist mein Leib" einfach auf seinen Leib gezeigt habe, vom Brot ist gar nichts damit ausgesagt. Er wandte sich nach Süddeutschland (Rothenburg a. T.) und verbreitete hier, „unverhört und unüberwunden durch M. L. vertrieben", zugleich mit seiner Abendmahlslehre Missstimmung gegen L.s Person. Besonderen Eindruck machte sein Auftreten in Strassburg, wo er im Okt. erschien, L. anschwärzte und seine Lehre verbreitete, so dass L. durch einen „Brief an die Christen zu Strassburg" (WA 15, 380 ff.) dem „Schwärmergeist" entgegenzutreten versuchte. Dort fand aber ein Schreiben Zw.s (WW 3, 615 ff.) viel willigeres Gehör, und Butzer, für Zw. gewonnen, erklärte jetzt die Kontroverse für einen blossen Wortstreit. Gegen die masslosen Angriffe, die in Karlstadts Schriften inzwischen erfolgt waren, erhob L. sich dann in voller Wucht in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament" (EA 29, 134 ff.), in der seine Abendmahlslehre zu voller Entwicklung gelangt ist (s. u.). Karlstadts reumütiger Versuch, sich mit L. zu versöhnen, wurde dadurch verhindert, dass ihm der Kurfürst freies Geleit versagte. Den Ausbruch des Abendmahlsstreites hätte eine solche Verständigung auch nicht mehr aufhalten können. (Im Sommer 1525 leistete Karlstadt L. Abbitte, wurde von ihm eine Zeit lang im Hause beherbergt und lebte dann längere Zeit zurückgezogen in der Nähe Wittenbergs).

4. Für diese „himmlischen Propheten", Karlstadt voran, braucht L. mit Vorliebe die Bezeichnung „Schwärmer", „Schwarmgeister", und will damit den Geist zeichnen, der die Hauptsache, die Lehre von Glauben und Liebe, bei Seite lässt und dafür Nebensachen „so aufbläst, als läge der Welt Seligkeit daran", eigne Ehre statt der Ehre Gottes sucht, damit aber auch das rechte geistliche Verständnis der Schrift verliert. Diesen „Schwärmern" zählte er bald auch Zw. bei (s. u. S. 89). Und doch sah sich dieser vor eine ganz ähnliche Scheidung gestellt wie L. und entschied sich in dieser ähnlich wie er.

b) Die Scheidung der schweizerischen Reformation von den Täufergemeinden.

Literatur: Heberle in JdTh 1858, 225 ff. Cornelius, G. des Münsterischen Aufruhrs II 15 ff. Lpz. 1860. Egli, Die Züricher Wiedertäufer der Ref.-Zeit. Zürich 1878; ders., Die St. Galler Täufer. Zürich 1887. PBurckhardt, Die Basler Täufer. Basel 1898. Nitzsche, G. der Wiedert. in der Schweiz. Einsiedeln 1885. Loserth, Die Stadt Waldshut u. die vorderösterr. Regierung 1523—1526 in AÖG 77, 1 ff. Ders., B. Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren. Brünn 1893. Hegler, B. Hubmaier in RE 8, 418 ff. v.Beck-Loserth, Blaurock in MCG 7, 294 ff. EMüller, G. der Bernischen Täufer. Frauenfeld 1895. HLüdemann, Ref. u. Täufertum. Bern 1896. ABaur, Zw.s Theologie II 1 ff.

1. Gleichzeitig erhoben sich in der Schweiz ebenfalls diejenigen

gegen Zw., denen sein Reformieren zu langsam ging und deren KIdeal nur im Konventikel Befriedigung fand. Schon auf dem zweiten Züricher Gespräch (S. 58) waren derartige Geister hervorgetreten. Machten sich bei Simon Stumpf auch sozialistische Tendenzen bemerkbar, so bei andern, wie Konrad Grebel, einem aus lockerem Leben plötzlich erweckten jungen Humanisten, dem Schwager Vadians, und Felix Manz, das Verlangen nach einer sichtbaren Darstellung der Gemeinde der Heiligen. Da Zw. ihr Treiben als ein „Rotten"machen bekämpfte, galt er ihnen fortan als Feind des Christentums; persönliche Verstimmungen kamen dazu. Münzers Schriften gegen L. fanden hier bereitwilliges Gehör, man trat mit ihm wie mit seinem Parteigänger Balthasar Hubmaier in Waldshut in Verbindung.

Dieser, durch L.s Schriften und Lektüre der paulinischen Briefe 1522 erweckt. war 1523 von Regensburg in seine Waldshuter Pfarre zurückgekehrt, jetzt in lebhaften Verkehr mit den Schweizer Reformatoren getreten (o. S. 58) und hatte in kurzer Zeit die Stadt für die neue Lehre im Sinne Zw.s gewonnen. Die vorderösterreichische Regierung wie der Konstanzer Bischof hatten sich vergeblich bemüht, ihn zur Verantwortung zu ziehen oder seine Entlassung bei der Stadt zu erreichen. Erst als man sich zur Exekution gegen die Stadt rüstete, deren Abfall und Anschluss an die Eidgenossen man fürchtete, entwich H. (Sommer 1524) nach Schaffhausen, kehrte aber bald darauf unter dem Jubel der Bürgerschaft zurück, nachdem in die Stadt Freiwillige aus Zürich zur Verteidigung des Wortes Gottes zugezogen waren. Aber inzwischen hatte H. mit Münzer persönliche Verbindung angeknüpft, wandte sich von Zw. ab und schloss sich den Züricher Stürmern und Drängern an. Die Wiedertaufe wurde begonnen, wenn auch „schwachen" Eltern noch die Taufe ihrer Kinder nicht versagt wurde. Dadurch warf er Spaltung in seine Gemeinde und entzog ihr die Sympathien der evg. Schweiz. (Nach Schluss des Bauernkrieges wurde die Stadt, die den Schutz der Schweiz vergeblich angerufen, der österreichischen Regierung in die Hände geliefert, H. rettete sich noch gerade durch die Flucht; Joh. Faber stellte triumphierend den kath. Gottesdienst wieder her.)

2. Aus den Handwerkerkreisen rekrutierten sich die Konventikel der schwärmerischen Gesellschaft, die in ihrem radikalen Bibelchristentum rücksichtslos den Zusammenhang mit der Geschichte der Kirche preisgab und sich in dem Bewusstsein gehoben fühlte, lauter wahre Christen zu Mitgliedern zu haben. In diesen Kreisen wurde (seit Frühjahr 1524) durch Predigten Wilh. Reiblins [Röubli] die Verwerfung der Kindertaufe, „des grössten Greuels des Teufels und des römischen Papstes", zum Wahrzeichen erhoben; durch die Wiedertaufe, als die selbständige Tat des Einzelnen, der als Bürger des Gottesreiches leben wollte, zerschnitt man das Band mit der übrigen Christenheit und sonderte sich zu neuer, enthusiastischer

Gemeinde ab[1]. Sie ist das Abzeichen der hl. Gemeinde Gottes, die sich aus der Welt absondert. Zw., der gleich andern Schweizer Reformatoren anfangs Bedenken gegen die Kindertaufe gehabt hatte, eiferte jetzt gegen diese Wiedertaufe als gegen das „Rottzeichen". Weder private Verhandlungen Zw.s mit den Führern, noch öffentliche, vom Züricher Rat anberaumte Disputationen (17. Jan., 20. März und 6. Nov. 1525) vermochten der täuferischen Bewegung Einhalt zu tun. Als der Züricher Rat Jan. 1525 die Taufe der Kinder unter Strafandrohung erzwingen wollte, die Führer austrieb und Konventikel verbot, begann die selbständige Organisation des Täufertums; die Taufe des Graubündner Mönches Blaurock durch Grebel gab das Signal dazu. Wiedertäufergemeinden entstanden jetzt an verschiedenen Orten. Trotz schwärmerischer Erscheinungen der wunderlichsten Art behielt jedoch diese Bewegung einen friedlichen Charakter, in ausgesprochenem Gegensatz gegen Münzers kriegerische Gelüste[2].

Hier hat die Täufergemeinde ihre erste charakteristische Ausgestaltung erhalten: in dem Rückgang auf die Ordnungen der apostolischen Kirche, in der Behauptung, dass Christen kein obrigkeitliches Amt bekleiden und das Schwert nicht führen dürften, der Verwerfung des besoldeten Predigtamtes und der Meinung, dass Zinsen- und Zehntennehmen sündhaft sei, der Forderung, dass „alle Dinge sollten gemein sein und zusammengeschüttet werden". In der Lehre vom Abendmahl folgen sie Karlstadt. Dazu kamen bald besondere Kleiderregeln (Röcke von grobem Tuch, graue, breite Hüte) sowie weltflüchtige Scheu vor den Formen des geselligen Lebens: „Mönche ohne Kappen."

3. Der Züricher Rat suchte durch Strafandrohungen die Kindertaufe zu schirmen, während Zw. durch seine Schrift „Vom Tauf, vom Wiedertauf und vom Kindertauf" sie als Bundeszeichen verteidigte, das den Kindern als Gliedern des Volkes Gottes nach Analogie der Beschneidung nicht vorenthalten werden dürfte; in einer zweiten „Vom Predigtamt" bekämpft er das kirchenzerstörende Treiben des Separatisten und spricht ihnen die göttliche Legitimation für ihre Absonderung ab. Aber nur durch immer schärfere obrigkeitliche Mandate wollte es gelingen, die starke volkstümliche Bewegung zur geächteten Winkelsekte herunterzudrücken. Auch in St. Gallen ging man mit immer schärferen Strafen vor. Seitdem artete die Bewegung in Erscheinungen eines wunderlichen Fanatismus aus, bald in kindischer Schriftbuchstäbelei, bald

[1] Selbstverständlich lehnte man den Namen Wiedertäufer ab; es gebe keine Wiedertäufer, da ja die erste Taufe nichts sei; vgl. EGELHAAF II 32.

[2] Vgl. Grebel an Münzer, 5. Sept. 1524: „man sol das evangel. u. sine annemer nit schirmen mit dem schwert oder sy sich selbsz. . . . Rechte gleubige Christen sind schaf mitten unter den wölfen u. s. w." (CORNELIUS, G. des Münsterischen Aufruhrs II 224). F. Manz: „Kein Christ schlägt mit dem Schwert und widersteht auch dem Bösen nicht." Dagegen allerdings Blaurock: „Wenn ihrer so viel wären, dass sie sich der Obrigkeit erwehren möchten, so möchten sie es versuchen." (EGLI, Züricher Wiedert. S. 32, 97.)

in Verwerfung der Schrift und ekstatischem Prophetentum, z. T. auch mit sittlichen Verirrungen.

Der obrigkeitliche Rigorismus, der die Geschichte auch des friedlichen Teils der Täufergemeinden zu einer Leidensgeschichte ohnegleichen gemacht hat, ist z. T. zu erklären aus dem Zusammentreffen des Auftretens der Täufer mit den revolutionären Zuckungen in der deutschen Bauernschaft und der mannigfachen Berührung, die zwischen beiden an sich völlig verschiedenen Bewegungen stattgefunden hat.

3. Scheidung der Reformation von der Revolution des Bauernkriegs, 1524—25.

Literatur: WVogt, Vorgeschichte des Bauernkrieges. Halle 1887. 276 ff. Ueber die 12 Artikel: Baumann, Die 12 Artikel. Kempten 1896; AGötze in HVjS 1901 und 1902; WStolze in HZ 91, 1 ff. GBossert, Seb. Lotzer. Memmingen 1906. CStröle, Das evg. Element im deutschen Bauernkrieg in DevBl 1900, 145 ff. Falckenheiner, Philipp d. Grossm. im Bauernkriege. Marb. 1887. Seidemann. Das Ende des Bauernkr. in Thür. in N. Mitt. 14, 392 ff. GBossert in BA 7, 305 ff., 342 ff., 355 ff.

1. Bauernunruhen haben schon Jahrzehnte vor der Reformation begonnen, und die religiöse Frage der Reformation hat ursprünglich gar keinen Anteil an ihnen. Viel Schuld an ihnen trägt Lage und Behandlung der hörigen Bauern gerade in den geistlichen Territorien. Nachdem sich die Kultur der Städte rasch gehoben, begann die Bauernschaft ihren Emanzipationskampf, nicht immer, weil die Last der Lage unerträglich war, wohl aber, weil sie nicht rechtlich niedriger geachtet sein wollte als die andern. In der öffentlichen Meinung stand der Bauer verachtet da, und im Reich war er ohne geordnete Vertretung seiner Interessen. Spezielle Beschwerden wirkten als Zündstoff: bald verheerende Kriegszüge, dann die Rezeption des römischen Rechtes, das ihren Herren neue Rechtsansprüche an Grund und Boden verlieh, die Umwandlung der Erblehen in kündbare, die Beschränkung der Freizügigkeit, die schrankenlose Ausübung des Jagdrechtes seitens der Herrrn; dazu kamen apokalyptische Stimmen, astrologische Verkündigungen, der Eindruck, den die hussitischen Siege auf den gemeinen Mann gemacht hatten, und die biblischen Schlagworte, die von daher in die Massen gedrungen waren; sodann, namentlich in den kleinbürgerlichen Kreisen, Schriften wie die „Reformatio Sigismundi“ von 1438 mit ihrem angeblich von jenem Kaiser selbst geplanten, viel verheissenden Reformprogramm religiös demokratischer Färbung und ihrer Lehre von der „göttlichen Gerechtigkeit“, d. h. der Betrachtung der Bibel als Quelle auch für das bürgerliche und soziale Recht. Zahlreiche Explosionen unter den Bauern wie in Stadtgemeinden, aber alle von enger begrenztem Umfange, hatten schon das ausgehende 15. und der Anfang des 16. Jhs. gesehen. Dieser Stimmung hatten L.s Reformationsforderungen, noch geschärft durch die aufreizende Predigt zahlreicher Prädikanten und die Flugschriftenliteratur, naturgemäss neue Nahrung gegeben: die unzufriedene Bauernschaft eignete sich jene als neue gravamina an, mit der sozialen Umwälzung verband sich jetzt die geplante Aufrichtung eines „evg. Wesens“. Die Aufhebung des Nürnberger Reichsregiments verschärfte schliesslich die pessimistische Stimmung; die Reichsreform, von der der Bauer Erleichterung gehofft hatte, war abermals vertagt worden.

2. Zwar die vereinzelten Aufstände des Jahres 1524 hatten zumeist noch nichts mit dem Evangelium zu tun, sie erfolgten in Gebieten, die der Reformation verschlossen geblieben waren; aber in Waldshut (Aug. 1524) reichten die agrarische und die religiöse Bewegung einander die Hand, im Winter darauf vollzog sich bestimmter die Verschmelzung der sozialen Revolution mit gewissen Schlagworten und Forderungen der Reformation. Wenn zahlreiche Landpfarrer und Frühmesser sich den Bauern anschlossen, so erklärt sich dies aus ihrer eigenen gedrückten Lage und aus ihrer Herkunft aus dem Bauernstande. Am 24. Februar 1525 konstituierten sich die Bauern des Allgäu (Oberschwaben) als „christliche Vereinigung" und proklamierten das Evangelium als ihr Grundgesetz, wendeten sich aber auch zugleich, friedliche Absichten bekundend, an Erzherzog Ferdinand als den Vertreter des Kaisers mit der Bitte um soziale Hilfe. Als dann die verschiedenen süddeutschen Bauernhaufen sich mit einander verbanden, wurden zwar zunächst im März die evg. Tendenzen wieder zurückgedrängt, gewannen aber gleich darauf die Oberhand in der Annahme der 12 Artikel aller Bauernschaft[1], über deren Verfasser (Kürschner Seb. Lotzer, Feldschreiber der Baltringer Bauern, unter Mitwirkung des Memminger Predigers Christoph Schappeler, oder Hubmaier? und über deren Verhältnis zu den 10 Artikeln der Memminger Bauernschaft noch gestritten wird. Sie stellen einem agrarisch-ökonomischen Programm die Forderungen voran, dass die Gemeinden Pfarrwahl- und Entsetzungsrecht ausüben dürfen (vgl. oben S. 50), denn sie bedürfen reiner Predigt des Evangeliums, und dass der Zehnte, den sie ferner geben wollen, von der Gemeinde selbst zur Unterhaltung des Pfarrers, zur Versorgung der Armen und als Reservefond für Landesnöte verwendet werde. Auch die folgenden speziell sozial-ökonomischen Forderungen ihres Programms treten zugleich als auf die Bibel gegründet in religiöser Färbung auf. Die Schriftgemässheit ihrer Forderungen sollen die Gottesgelehrten, L. voran, prüfen. Es ist ein Reform-, nicht ein Revolutionsprogramm; sie wollen Versöhnung, nicht Bürgerkrieg. Der evg. Geist, der in die Bewegung eindrang, wirkte mässigend. Die Führer waren entschlossen, nichts mit dem Schwert, sondern alles in gütlicher Verhandlung mit den Obrigkeiten auszurichten. Aber der schwäbische Bund wies alle Forderungen der Bauern ab, ermutigt durch Frankreichs Niederlage vor Pavia (24. Febr.) und durch das Misslingen des Zuges Ulrichs von Württemberg zur Wiedergewinnung seines Landes. Da brachen in der Bauernschaft die radikalen Elemente durch. Am 26. März begannen die Gewalttätigkeiten; aber die Niederlagen von Leipheim (4. April) und Wurzbach (14. April) und der Verrat, den der Führer der Bodenseebauern am 17. April vor Weingarten übte, besiegelten ihr Schicksal. Mit mehr Glück kämpften die Bauern am Neckar und in Franken; doch die Niederlage bei Böblingen (12. Mai) gebot auch hier der Bewegung Halt. Die Reichsstädte fielen der Bewegung teils zu (Rothenburg), teils waren sie durch inneren Zwist wehrlos (Nördlingen, Windsheim). Nürnberg versuchte neutral zu bleiben. Markgr. Kasimir war unter den fränkischen Ständen der einzige, der den Aufständischen Respekt einflösste (Sieg bei Ostheim, 7. Mai).

3. Am 26. April brach Pfeiffer von Mühlhausen los; binnen wenigen Tagen war ganz Thüringen vom Aufruhr ergriffen. Friedrich d. W., schwer krank,

---

[1] Abdruck bei STROBEL, Beitr. II 1 ff.; zuletzt HZ 91, 36 ff.

dem Tode nahe, wollte nicht an den Ernst der Gefahr glauben. L. bekam auf einer Reise nach Eisleben die „12 Artikel“ in die Hände und schrieb noch unterwegs (19. April) seine „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben“ (EA 24², 269 ff.), ohne zu wissen, dass sein Rat schon zu spät kam. Er erinnert die Fürsten an ihre Verschuldungen und bittet sie, gütlich mit den Bauern zu handeln; den 1. Art. billigt er, auf die andern lässt er sich materiell nicht ein, legt nur prinzipiell die sittlichen Pflichten der Obrigkeit gegen die Untertanen dar[1]. Den Bauern aber hält er vor, dass sie den Anspruch, eine christliche Sache zu führen, in dem Augenblick verscherzen, wo sie zur Gewalt schreiten, obgleich, wie er scharf betont, sie z. Z. „greuliches Unrecht“ leiden. Ihre Artikel vermengen das Evangelium und menschliches Recht; ihr Verfasser ist ein „rottischer Prophet“, vor dem sie sich hüten sollen. Beide Teile ermahnt er zu gütlicher Verhandlung durch Schiedsrichter. Mit grosser Freude veröffentlichte er daher bald hernach den Vertrag der Bodenseebauern mit dem schwäbischen Bunde vom 22. April, aber auch mit zornigem Nachwort gegen die den Landfrieden brechenden und zu „Strassenräubern“ gewordenen Bauern (EA 65, 1 ff.). Unter Lebensgefahr versuchte er noch persönlich den Bauern am Harz und in Thüringen entgegenzutreten — ohne Erfolg. Inzwischen starb am 5. Mai Friedrich d. W., resigniert in der Bauernrevolte Gottes Gericht über die Fürsten erblickend. In dieser kritischen Lage warf sich L. mit ganzer Gewalt im Interesse des Evangeliums dem Aufruhr entgegen. Satanas will ihm seine Aussaat verderben, indem er sein Evangelium zum Freibrief der Revolution macht. So schreibt er die gewaltige, harte Schrift „Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“ (EA 24², 300 ff.)[2]. Er ruft die Obrigkeit auf, ihres Amtes zu warten; er bittet sie, zu erkennen, dass sie diesen Sturm verdient hat, aber zugleich sich noch einmal den Bauern zu Recht zu erbieten, wenn aber solches nicht hilft, flugs zum Schwert zu greifen; dann aber wieder unter den Gefangenen den Scharen der Verführten Gnade zu erweisen. Er erkannte vor vielen andern, dass energische Handhabung der Gewalt in Aufruhrszeiten die rechte Barmherzigkeit gegen ein Land ist. Am 15. Mai fiel die Entscheidung in der Schlacht bei Frankenhausen, durch die Vereinigung von Philipp von Hessen, Kurfürst Johann, Herzog Georg und den mitteldeutschen Grafen. Münzer wurde gefangen und im Lager hingerichtet. Je rücksichtsloser jetzt die Fürsten an den Bauern Rache übten, um so schwerer wurde das Odium, das L. zu tragen bekam. Unter den Bauern hatte er seine Popularität eingebüsst, die Römischen höhnten ihn als einen unbeständigen Mann[3], aber auch seine Freunde wurden teilweise stutzig: war er nicht Schuld an dieser blutigen Reaktion?[4]. Er rechtfertigte

---

[1] Vgl. dagegen Mel., der CR 16, 441 dieselbe Schrift kurzweg als impius ac seditiosus libellus bezeichnet hat; vgl. ferner 20, 641 ff.

[2] Er schrieb sie zu einer Zeit, wo er noch nicht wusste, wer den Sieg davontragen würde (vgl. EA 24², 307). Nach ultramontanem Pragmatismus freilich — von Cochleus und Faber bis auf HERGENRÖTHER (Konz.-G. IX 434) — heisst es: „Kaum war die Nachricht von den ersten Niederlagen der Bauern erschollen, als L. —“; „quos ubi vidit superari, affligi, confici, hortatus est nobilitatem, ut —“ (FICKER, Die Konfutation, S. 185. Lp. 1891).

[3] Vgl. z. B. Faber bei FICKER S. 184 f.; GKAWERAU, Emser S. 51 ff.

[4] Vgl. Polianders Verteidigung L.s bei TSCHACKERT, Urkundenbuch II

sich schliesslich, Anregungen von Freunden nachgebend, guten Gewissens in einem „Sendbrief“ (EA 24², 309 ff., StKr 1896, 141 ff.), schrieb dann aber auch manch zorniges Wort wider die Unbarmherzigkeit des Adels gegen die unterlegenen Bauern. Nie hat L. so allein dagestanden, und doch war er seinem Berufe treu geblieben.

4. Die Niederlage der Bauern wurde die Geburtsstunde der kath. Reaktion. Jetzt meinte man, die Frucht der Reformation geschmeckt zu haben und wollte nun die „Wurzel“ der Revolution, die Reformation, gleichfalls mit Gewalt ausreuten[1]. Der helle Glanz des Namens L. erblasste in den unteren Volkskreisen — die Ausbreitung des Täufertums in den nächsten Jahren gibt Zeugnis davon. Aber auch er behielt seither den Groll gegen den „Herrn Omnes“, verlor das fröhliche Vertrauen zur Volksbewegung. Wesentliche Aufgabe der Kirche wurde ihm fortan die Erziehung des rohen und halsstarrigen gemeinen Mannes; es gilt Ordnung zu schaffen, und dazu bedarf auch das Kirchenwesen der Leitung durch die Obrigkeit. Seine prinzipiellen Anschauungen gibt er nicht auf, aber die Massnahmen, nach denen er greift, sollen jetzt der Erzieheraufgabe der Kirche dienen. Die Frühlingstage der Reformation waren vorüber.

Schon Cochleus hat (Comment. 1549 p. 117 f.) in gehässigem Pragmatismus mit der Niederlage der Bauern L.s Hochzeit in die Verbindung gebracht: ganz Deutschland wehklagte, er feierte fröhliche Hochzeit! Ein Zusammenhang bestand wirklich, insofern die Not der Zeit ihm den Gedanken an einen nahen Tod und daher das Verlangen erweckt hatte, „dem Teufel zu Trotz, ehe denn ich sterbe“, sein literarisches Zeugnis für die Priesterehe mit seinem Beispiel zu besiegeln (DEW 3, 13), „und sollt's nicht weiter denn nur eine verlobte Josephsehe sein“ (2. 678). Am 13. Juni schritt er schnell entschlossen zur Eheschliessung mit Katharina v. Bora, einer ans Kloster Nimbschen geflohenen Nonne; das Mitleid mit der von reichem Bewerber (dem Nürnberger Hier. Baumgärtner) Verlassenen hatte sich rasch in Zuneigung verwandelt. Vierzehn Tage später fand öffentliche Hochzeitsfeier statt. Mel., wegen seiner Aengstlichkeit nicht ins Geheimnis gezogen, war ausser sich über L.s Tat: sein

---

131 ff. Besonders grausam zeigte sich die österreichische Regierung; um so wohltuender wirkt die Milde Strassburgs, vgl. FdG 1883, 284 f. Gegen Markgraf Kasimirs Wüten legten die Kitzinger Prediger eine ergreifende Bittschrift ein (A. hist. V. Unterfranken 1893, 118 ff.).

[1] Für Herzog Georg (und nicht minder für den Papst) war der Sieg bei Frankenhausen einfach ein „sigk widder die Lutterischen“. ZhTh 1847, 644. Vgl. FRIEDENSBURG, Zur Vorgesch. des Gotha-Torgauischen Bündnisses S. 6 ff. Marburg 1884. Schon J. Brenz hat die Verteidigung der Reformation gegen solche Anklagen gut geführt, s. JÄGER u. HARTMANN, J. Brenz I 70 ff. Vgl. auch Philipps Erklärung an Herzog Georg bei vROMMEL, Philipp d. Gr. II 85: es sei ja weniger Aufruhr da gewesen, wo man dem Evangelium anhing, als da, wo man es verfolgte.

böser, mehr für ihn als für L. charakteristischer Brief ist erst neuerdings im vollen Wortlaut bekannt geworden [1]. Erasmus nahm Anlass, unwahren, gehässigen Klatsch über diese Eheschliessung zu verbreiten. In L.s öffentlichem Wirken bildet sie keinen besonderen Wendepunkt; man übersieht häufig, dass er damals bereits im 42. Jahre stand. Aber seinen Gegnern bot sie die Herausforderung zu einer mit Grimm und unsäglicher Unsauberkeit geführten, noch in der Gegenwart nicht verstummten, verleumderischen Polemik [2].

Viertes Kapitel.

Territorialkirchliche und konfessionelle Entwicklung der Reformation.

1. Kaiser und Papst, 1525—27.

Literatur: BAUMGARTEN, Karl V. II 346 ff. 492 ff. WHELLWIG, Die polit. Beziehungen Clemens' VII. zu Karl V. im J. 1526. Lpz. 1889. GRETHEN, Die polit. Beziehungen Clemens' VII. zu Karl V. 1523—27. Hannover 1887. MBROSCH, G. des Kirchenstaates I 106 ff. Gotha 1880. GREGOROVIUS, G. d. Stadt Rom. VII. HANSSCHULZ, Der sacco di Roma. Halle 1894.

Zu Anfang des Jahres 1525 hatte sich die Lage des Kaisers unerwartet aufs glänzendste gehoben. Der grosse Sieg vor Pavia hatte das französische Heer fast vernichtet, Franz I. war sein Gefangener. Karl beschloss nun baldigst von Spanien zur Krönung nach Italien und dann nach Deutschland zur Ausrottung der „Sekte" zu ziehen. Auch er betrachtete den Bauernkrieg lediglich als eine lutherische Bewegung: ein neuer Grund, das Luthertum zu vernichten. Dem Papst verdankte es der Protestantismus, dass er jetzt nicht alsbald des Kaisers starken Arm zu fühlen bekam. Wohl trieb die Angst Clemens VII. nach dem für ihn schrecklichen Siege der kaiserlichen Waffen bei Pavia zu einem Bündnis mit Karl; er mahnte diesen, jetzt alle Kraft gegen die Ketzer zu wenden; aber gleichzeitig begann er in Frankreich, England und Italien gegen ihn zu konspirieren, versuchte Karls Feldherrn Pescara zum Verrat zu verlocken, verleitete Franz zum Bruch des im Frieden zu Madrid (13. Jan. 1526) geleisteten Eides und absolvierte ihn, kurz er zwang dem Kaiser, anstatt ihn im Kampf gegen die Reformation zu unterstützen, den Kampf mit ihm selber auf. Am 22. Mai verbündeten sich Clemens, Franz, Mailand, Venedig und Florenz unter Protektion Heinrichs VIII. in der „heiligen Liga" zu Cognac, angeblich zu einem dauernden Frieden unter den christlichen Fürsten, in Wahrheit zur Bekämpfung des Kaisers. Ein Schriftenwechsel zwischen Papst und Kaiser folgte, in welchem jener (23. Juni, Non opus esse credimus) [3] des Kaisers Politik der Herrschsucht und der Vergewaltigung der päpstlichen Rechte beschuldigte, dieser (17. Sept.) ein erdrückendes Anklagematerial betreffs der Treulosigkeit des Papstes vorrückte und schliesslich gegen den aus einem Hirten zum Einbrecher (non pastor sed invasor) gewordenen Papste an

[1] Bester Abdruck von NMÜLLER ZKG 21. 595 ff. — Katharina v. Bora: ATHOMA, Berl. 1900; EKROKER, Leipz. 1906.

[2] SPAHN, Cochleus S. 201 ff. KAWERAU, Emser S. 54 ff. WWALTHER, Für Luther S. 653 ff.

[3] Zuletzt bei BALAN, Mon. saec. XVI. I 364 ff.

ein allgemeines Konzil appellierte[1]. Und im Nov. liess der Kaiser seine Truppen gegen den Papst marschieren; die Werbungen hiezu waren auch in Deutschland geschehen, und willig eilten grade luth. Landsknechte herbei, begierig gegen Rom zu ziehen. Am 6. Mai 1527 stürmten Spanier, Italiener und Deutsche die Mauern Roms, und ein ein fürchterliches Rachegericht[2] brach los; bis zum Nov. hielt das zuchtlose Heer den Papst gefangen. Es regte sich jetzt wohl im Rate des Kaisers der Gedanke, dem Papst die weltliche Herrschaft ganz zu nehmen oder den päpstlichen Stuhl von Rom zu verlegen, ihn ganz unter die kaiserliche Verfügung zu bringen; aber Karl gab diesen Stimmen nicht Gehör. Wohl aber liess er zu, dass aus seiner Kanzlei die Schrift Alfonso de Valdés' Dialogo hervorging, die ihn vor der Christenheit wegen der Plünderung Roms entschuldigt, aber zugleich Gottes Gericht über die Korruption der Kurie, den habgierigen Missbrauch des Heiligen, die Fäulnis in der hohen geistlichen Gesellschaft nachweist. Die politischen Händel des Papstes und seine Territorialherrschaft hindern die Ausübung seines Amtes. Aber mehr noch: Christi Lehre wird der Roms gegenübergestellt. Wolle der Papst zur Erkenntnis gelangen, die Wunden der Kirche heilen, dann werde das Schreckliche, das Rom widerfahren, zu Segen ausschlagen. Die erste reformatorisch gesinnte Schrift in spanischer Sprache zur Verteidigung des Kaisers gegen den Papst geschrieben[3]! Erst im Juni 1529 erfolgte der Friedensabschluss zwischen Kaiser und Papst — der deutschen Reformation war durch die politischen Fehler des Papsttums eine kostbare Frist zu festerem Einwurzeln geschenkt worden.

2. Das Gotha-Torgauische Bündnis. 1525 und 26.

Literatur: BAUMGARTEN, Karl V. II 543 ff. SEIDEMANN in ZhTh 1847. 638 ff. WFRIEDENSBURG, Zur Vorgesch. des Gotha-Torg. Bündnisses. Marb. 1884. STOY, Erste Bündnisbestrebungen evg. Stände. Jena 1888. WWALTHER in ZKG 18, 412 ff.; ders. in WA 19, 252 ff.

1. Die Niederwerfung der Bauern hatte den kath. Fürsten zu energischem Einschreiten gegen das Luthertum Mut gemacht. In Süddeutschland wurde in den Gebieten der Mitglieder des Regensburger Bündnisses (S. 46) der Triumph über die Bauern unmittelbar zu blutiger Verfolgung der Evangelischen, besonders der „Prädikanten". Auch in vielen Städten verband sich Wiederherstellung der Ordnung mit der der alten Kirche. Aehnliches stand im Norden zu erwarten. Von falscher Hoffnung getäuscht, richtete L. an Albrecht von Mainz die Aufforderung, ehelich zu werden, und gleich dem Hochmeister sein Erzbistum in ein weltliches Fürstentum zu verwandeln (EA 53, 308 ff. E 5, 186). Dagegen lud Herzog Georg, nachdem er schon im Feldlager vor Mühlhausen ein Fürstenbündnis zur ferneren Verhütung der Bauernunruhen angeregt hatte, Albrecht und Kurfürst Joachim, sowie die Herzöge Erich und Heinrich

---

[1] Der Kaiser veröffentlichte selber seine Anklage 1527 durch wiederholte Drucke. Verf. des umfänglichen Aktenstückes war wahrscheinlich der kaiserliche Sekretär Alfonso de Valdés. Vgl. auch LANZ, Korresp. Karls V. I 219 ff.

[2] Kardinal Cajetan urteilte, hier habe justissimum Dei judicium gewaltet. GREGOROVIUS VIII 568. Vgl. Kilian Leib, Annales bei DÖLLINGER, Beitr. II 506 ff.

[3] Reformistas antiguos españoles 4, 325 ff. WILKENS, G. des span. Protestantismus S. 31 ff. Gütersloh 1888.

von Braunschweig zum 19. Juli 1525 nach Dessau ein, wo man sich darüber verständigte, „die Wurzel dieses Aufruhrs, die verdammte luth. Sekte" auszurotten. (Es handelte sich also nicht nur um ein harmloses Defensivbündnis.) Man hoffte, angesichts des Bauernkrieges seien auch Kurfürst Johann und Philipp von Hessen vom Luthertum bekehrt, und lud sie daher ein, dem Bündnis beizutreten. Beide Fürsten wiesen das Ansinnen in einer gemeinsamen Erklärung (15. Sept.) zurück und bekannten sich bedingungsweise zu der „luth. Handlung": „soweit und sofern es sich mit dem hl. Evangelium und Worte Gottes vergleicht"; dieses ausrotten helfen sei ihnen unmöglich. Damit retteten sie Norddeutschland vor einer geschlossenen kath. Reaktion. Der Regierungswechsel in Kursachsen machte sich bemerkbar, indem Johann der Beständige die scheinbar neutrale Haltung seines Bruders Friedrich aufgab und offen als evangelischer Fürst hervortrat, und Philipp v. Hessen trat, trotz aller Gegenbemühungen seines Schwiegervaters Georg von Sachsen, mit Tatendrang entschlossen an seine Seite, als das vorwärts treibende Element in diesem Bunde.

2. Da nun auf Martini dieses Jahres ein Reichstag nach Augsburg ausgeschrieben war, auf dem die kath. Partei wieder die Exekution des Wormser Edikts fordern wollte, so verbanden sich zunächst Sachsen und Hessen am 8. Nov. 1525 in Schloss Friedewald auf Anregung Philipps, um in Sachen des Evangeliums „für einen Mann zu stehen", das Wormser Edikt aber als „ganz unleidlich" zurückzuweisen. Der Reichstag war so schlecht besucht, dass man ihn aufs nächste Jahr nach Speier vertagen musste. Indessen versammelte das Mainzer Domkapitel die Suffragankapitel (14. Nov. 1525) und beschloss mit diesen eine Petition an Papst und Kaiser zum Zweck gewaltsamer Ausrottung des Luthertums [1]; zu gleichem Zwecke sandten die Dessauer Verbündeten Heinrich von Braunschweig mit einer Denkschrift nach Spanien. Da tat weitere Verständigung und Einigung der Evangelischen not. Freilich vermochten Fürsten und Städte noch nicht einig zu werden, aber es schlossen am 27. Febr. 1526 Hessen und Sachsen in Gotha eine enge Verbrüderung (sog. Torgauer Bündnis), und am 12. Juni traten in Magdeburg die Herzöge Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg, Philipp von Braunschweig-Grubenhagen, Heinrich von Mecklenburg, Fürst Wolfgang von Anhalt, Graf Albrecht von Mansfeld sowie die Stadt Magdeburg dem Bündnis bei.

Bald folgte im Königsberger Vertrag (26. Sept.) [2] Albrecht von Preussen nach, der am 10. April 1525 das Ordensland dem polnischen König Sigismund in Krakau als Oberherrn übergeben und als weltliches Herzogtum zu Lehen zurückgehalten hatte — man wollte in Polen lieber ein ketzerisches, aber ab-

---

[1] Kurfürst Johann unterdrückte die von ihm selbst bestellte scharfe Gegenschrift L.s während des Drucks, um nicht Herzog Georg zu reizen. WA 19, 252 ff.

[2] Tschackert, Urkundenbuch II 275.

hängiges, als ein kath., aber selbständiges Preussen haben. Ebenso suchten die Evangelischen Verbindung mit Friedrich I. von Dänemark und Gustav Wasa. So organisierte man auf beiden Seiten die „Defensive".

3. Der Reichstag zu Speier. 1526.

WFriedensburg, Der Reichstag zu Speier 1526. Berl. 1887. JNey, D. Reichst. z. Sp. 1526. Hamb. 1889; ders. in ZKG 8, 300 ff., 9, 137 ff., u. in RE 18, 589 ff. AKluckhohn in HZ 56, 193 ff.

1. Am 25. Juni war inzwischen der Reichstag in Speier eröffnet worden. Noch hatten die kath. Stände entschieden die Majorität, aber waren doch nicht einig über den Umfang, in welchem sich das Wormser Edikt ausführen liess, erfuhren dazu jetzt von der grossen Koalition der Mächte gegen Karl (S. 73), sahen also, dass auf sein wirksames Eingreifen in Deutschland jetzt nicht zu rechnen war. Die Proposition des Kaisers forderte Verbot aller Neuerungen bis zum künftigen Konzil, Bestrafung der Widersetzlichen, endliche Ausführung des Edikts. Noch schärfer lautete eine geheime Nebeninstruktion. Nun gingen aber die Städte (Nürnberg, Strassburg, Ulm) tapfer mit dem Bekenntnis voran, das Wormser Edikt sei schlechtweg unausführbar. Unter dem Eindruck dieser Erklärung begann man dem Gedanken nur provisorischer, reformfreundlicher Bestimmungen bis auf das künftige Konzil näher zu treten; dagegen zog Ferdinand jetzt die scharfe Nebeninstruktion hervor. In der Aufregung, die damit in den Reichstag kam, half man sich schliesslich mit der Verlegenheitsformel, jeder Stand werde „mit seinen Untertanen in Sachen, so das Wormser Edikt belangen möchten, für sich also leben, regieren und halten, wie er das gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffe und vertraue zu verantworten". Die evg. Stände konnten diese Formel, in der man das ursprüngliche „gegen Gott zuvorab und darnach bei kaiserlicher Majestät" gestrichen, also die Verantwortung gegen Gott und Kaiser auf eine Linie gestellt hatte, nur darum annehmen, weil gleichzeitig eine Botschaft an den Kaiser beschlossen wurde, die ihn über die wahre Lage der Dinge und über die Notwendigkeit, beide im Reich vorhandene Parteien durch ein General- oder Nationalkonzil friedlich zu vergleichen, aufklären und ihn bitten sollte, nach Deutschland zu kommen.

2. Grossen Eindruck machten die Predigten, die Johann und Philipp täglich in ihren Quartieren durch ihre Geistlichen halten liessen. — Den Speierer Beschluss hat man hernach als die Legalisierung der territorialen Behandlung der Religionssache gedeutet, die Sanktionierung des Landeskirchentums in ihm gefunden. Das war nun freilich nicht sein ursprünglicher Sinn; er war zunächst nur die abermalige Vertagung der Reichsent-

scheidung. Aber dadurch, dass die Gesandtschaft, von kath. Seite hintertrieben, unterblieb, die politischen Verhältnisse das Generalkonzil unmöglich machten, Karl von einem Nationalkonzil nichts wissen wollte, auch nicht nach Deutschland kommen konnte, erhielt der provisorische Beschluss eine viel weiter reichende Bedeutung: die Verhältnisse selbst schufen den evg. Ständen freie Bahn, die kirchlichen Angelegenheiten in ihren Gebieten so zu ordnen, wie sie es für angemessen hielten. Und schnell gewöhnten sie sich daran, den Reichstagsbeschluss als den Freibrief für dies ihr Verhalten zu interpretieren[1]. Der Kaiser war ja durch seine Welthändel gebunden; Ferdinand aber, der bisher bei aller Feindschaft gegen die Reformation als Erzherzog von Oesterreich nur geringe Macht besessen hatte, wurde jetzt gerade durch grossen Machtzuwachs von der Verfolgung der Evangelischen abgelenkt. Nachdem König Ludwig von Ungarn und Böhmen im Sommer 1526 bei Mohacs gegen die Türken gefallen war, wurde Ferdinand, sein Schwager, im Febr. 1527 zum König von Böhmen und im Nov. auch zum König von Ungarn gekrönt. Aber eben damit wurde für ihn fortan der Türke sein Hauptgegner. Gegen diesen bedurfte er des Beistandes des Reiches, hiefür aber auch der Stimmen der Evangelischen. So zwangen ihn hinfort politische Rücksichten zu einer völlig veränderten Haltung der Reformation gegenüber, sogar bis zur Duldung der Ketzer im eignen Lande. Für den deutschen Fürstenstand aber war die Besorgnis vor zu starkem Anwachsen der habsburgischen Macht und das Interesse an der Wahrung und Mehrung der eignen territorialen Macht ein Faktor, der vereinigtes kräftiges Vorgehen gegen die kirchliche Neuerung verhinderte. Der territoriale Ausbau der evg. Gemeinden zu Landeskirchen konnte daher vor sich gehen.

4. Die Anfänge des Landeskirchentums. 1526—29.

AELRichter, Die evg. KOO des 16. Jhrhs. 2 Bde. 1846; ESchling dass. I 1902. AELRichter, G. d. evg. KVerfassung. Lpz. 1851. GMüller, Verfassungs-G. d. sächs. Landeskirche. 2 Bde. Lpz. 1894/6, HFrantz, Die evg. KVerf. in den deutschen Städten des 16. Jhs. Halle 1876. OMejer, Zum KRecht des 16. Jhs. Hannover 1891. RSohm, KRecht I 460 ff. Leipz. 1892. Th Brieger, Die kirchl. Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung L.s in ZThK 2. 513 ff. CAHBurkhardt, G. der sächs. Kirchen- und Schulvisitat. (1524—45), Lpz. 1879; in StKr 1894, 773 ff. HWestermeyer, Die Brand.-Nürnb. KVisitation u. KO Erl. 1894. Visitation 1526 in Grfschft, Mansfeld: s. Mansfelder Blätter 1897, 58 ff. Hessen: Lamberti paradoxa in vdHardt, Hist. lit. ref. V 89 ff.; seine Ep. ad Colonienses in UN 1740, 30 ff; Mirbt in RE 8, 288 ff. u. 11, 220 ff. JFriedrich, Luther und die KVerfassung der Ref. Eccl. Hass. Darmst. 1894; ders., Die Entstehung der Ref. Eccl. Hassiae. Giessen 1905. GConrad, Die Ref.-Ordnung f. d. Gem. Hessens. Halle 1897. WKöhler, Hessische KVerfass. im ZA d. Ref. Giessen 1894. KSell, Ph. Mel. S. 57 ff.

[1] So schon am 20. Okt. 1526 die Homberger Synode: Laut des Speierer Beschlusses dürften sie kirchliche Anordnungen treffen, „de quibus parati sumus Deo et Caesari ex Dei verbo reddere rationem". Richter, KOO I 56. Die Verantwortlichkeit dem Kaiser, d. h. seinen Edikten gegenüber verwandelte sich in die Bereitwilligkeit, ihm aus Gottes Wort ihr Vorgehen rechtfertigen zu wollen.

1. Wie etliche Städte bereits getan (Strassburg, Nürnberg, Magdeburg, Stralsund), so traten jetzt auch die Landesherren als die Pfleger und Ordner handelnd hervor. Das war keine unerhörte Neuerung. Entsprach es auch nicht der kurialen Theorie, so doch dem tatsächlichen Gange der Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche im 15. Jh. Ebenso die aufstrebende städtische Verfassung wie die fürstliche „Libertät" hatten die „Unabhängigkeit" der Kirche tatsächlich ignoriert und eine Menge von Rechten beansprucht und ausgeübt, von denen jene Theorie nichts wusste. Hatte doch die Kirche selbst bei den Reformversuchen des 15. Jhrs. z. B. den Klosterreformen, den Staat herbeigerufen und ihm Rechte in zahlreichen kirchlichen Angelegenheiten zugestanden. Schon vor der Reformation regt sich das Bewusstsein der Obrigkeiten, nur Gott gegenüber verantwortlich zu sein, und das auch für den Zustand der Kirche. Ihre Landespolizei, ihre Pflicht, Frieden und öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten, bringen sie unbedenklich auch der Kirche gegenüber in Anwendung. Landesordnungen des 15. Jhs. tragen schon unverkennbar den Charakter von KOrdnungen. Das Eindringen des römischen Rechts beförderte die theoretische Rechtfertigung dieser Anschauungen von der Staatsgewalt; und indem die Päpste beständig sich der Landesherren gegen die Bischöfe bedient und damit die KVerfassung durchbrochen hatten, war den Fürsten jenes weitgehende Reformationsrecht zugestanden worden, dessen Konsequenzen jetzt gezogen wurden. Und die Reformatoren selbst appellierten an dieses Recht.

2. Mochten die einen unter ihnen direkt aus der Kombination von Mitgliedschaft in der christlichen Gemeinde und Besitz der weltlichen Gewalt für die Träger der Obrigkeit die Pflicht herleiten, ihren Untertanen zu Nutz alles anzuordnen, „was Christus in einer christlichen Versammlung zu tun befohlen"[1], oder andere den Reichstagsabschied von 1526 für das Reformationsrecht der Obrigkeit geltend machen, oder noch andere aus dem Umstande, dass die bischöfliche Jurisdiktion tatsächlich aufgehört und kein andrer, auch die Häupter unter den Reformatoren nicht, von Gott den Beruf erhalten habe, das erledigte bischöfliche Amt auszuüben, nur ein Notrecht, d. h. eine Liebespflicht der Obrigkeit unter obwaltenden Verhältnissen deduzieren, zum Besten der Christengemeinden, die ein hl. Anrecht auf die Predigt des Evg.s haben, in die Lücke einzutreten[2]: in praxi kam es auf das gleiche hinaus.

Für L. fallen Staat und Kirche theoretisch völlig auseinander; ersterer regiert Leib und Gut der Menschen, in letzterer regiert Gott die Seelen durch sein Wort. Gleichwohl wird er sich selbst nicht untreu, wenn er seinen Kurfürsten auf den Weg landesherrlicher Ordnung der kirchlichen Verhältnisse treibt. Denn die Obrigkeit ist doch auch dazu gesetzt, Frieden zu erhalten, also auch kirchlichen Wirren, Rotten, Zwietracht zu wehren; sie hat Gotteslästerung zu strafen, folglich auch gotteslästerlichen Kultus und Lehre fern zu halten; sie hat das KGut zu schützen und vor Verschleuderung zu bewahren; sie hat die Pflicht, für die religiöse Erziehung der Jugend Fürsorge zu treffen. Aber zu diesen Pflichten der Obrigkeit qua Obrigkeit treten die Pflichten hinzu, welche daraus erwachsen, dass der Träger der obrigkeitlichen Gewalt zugleich selber Glied der Kirche ist. Als solches übt der Fürst unter der

---

[1] S. z. B. Joh. Brenz, RICHTER, KOO I 40.

[2] So Luther DEW 2. 493.

Notlage der christlichen Gemeinde seine Christenpflicht aus, wenn er visitieren lässt und so den Gemeinden von seiner Stellung aus dient. Bedingung ist dabei nur, dass er sich selbst unter Gottes Wort beugt. Mit den Bischöfen für die neue KVerfassung zu rechnen, gab L. völlig auf; für diese wusste er 1526 nur noch den Rat, „dass sie sich in weltlichen Stand wandeln liessen, und dass solche Güter vom Reich zu Lehen genommen und denen gegeben würden, die dess würdig erfunden“ (EA 26², 8).

Da ferner auch den Reformatoren feststand, dass an „einem Ort nur einerlei Predigt gehen darf“ (DEW 3, 89)[1], so konnten bürgerliche und kirchliche Gemeinden identifiziert und erstere das ausführende Organ der kirchlichen Verwaltung werden.

3. Am schnellsten und unter besonderer Gunst der Verhältnisse wurde die Kirche des jungen Herzogtums Preussen neu organisiert. Bischof Georg v. Polentz[2] vom Samland hatte sich freudig der Reformation angeschlossen; er legte seine gesamte weltliche Herrschaft am 30. Mai 1525 in die Hände des Landesherrn, behielt aber bischöfliches Visitations- und Ordinationsrecht, sowie die Aufsicht über die Geistlichen. Der (postulierte, vom Papst nicht bestätigte) Bischof von Pomesanien, Erhard v. Queiss, folgte 1527 seinem Beispiel, nachdem auch er schon 1525 seinen Geistlichen erklärt hatte: es sollten Bischöfe bleiben, aber solche, „die da predigen und Gottes Wort rein lehren und auslegen und der Kirche vorstehen“ (Tschackert Urk.B. 2, 101). Als er 1529 starb, wurde Speratus sein Nachfolger, aber nicht, wie Queiss gewünscht, durch Wahl der Geistlichen, sondern durch landesherrliches Dekret. Denn auch hier betrachtete Albrecht sich als den eigentlichen (Not-)Bischof des Landes („coacti sumus alienum officium, hoc est episcopale, in nos sumere“[3]), die beiden Landesbischöfe als die von ihm mit der cura divinorum betrauten[4]. Durch herzogliches Mandat wurde am 6. Juli 1525 evg. Predigt für das ganze Land verordnet, durch den Landtag eine herzogliche Vorlage beschlossen, die das Vokationsrecht, die Circumskription der Parochien, die Dotation der Pfarren, das KKassenwesen und dergl. neu ordnete und für die „Ceremonien“ eine bischöfliche „Kirchenordnung“ ankündigte (ebd. 1, 127 ff.). Diese folgte 1526 nach. Dass in diesen Ordnungen der Gemeinde eine Mitwirkung bei der Pfarrwahl und bei dem Ausschluss vom Abendmahl zugebilligt wurde, ist beachtenswert; letzteres Recht ist jedoch nicht praktisch zur Ausführung gekommen. Sofort schloss sich eine Visitation der Pfarren durch weltliche Kommissare des Herzogs und Theologen (1526/28 fortgesetzt) daran an. Endlich wurden 1530 Geistlichkeitssynoden berufen, denen ein erstes Lehrbekenntnis vorgelegt wurde, statt dessen aber dann alsbald die CA im Lande eingeführt wurde (ebd. 1, 165 ff.).

4. In Sachsen hatte Johann[5], schon ehe er zur Regierung kam, viel

[1] EA 42, 291; 39, 250 ff. (Irrig behauptet EBrandenburg, L.s Anschauung vom Staate, Halle 1901 S. 24, ein Schwanken L.s über diesen Punkt.) Den Gedanken einer Duldung verschiedenartiger religiöser Standpunkte innerhalb desselben Landes zählt Butzer zu den „täuferischen Irrtümern“, ZhTh 1860, 7.

[2] Tschackert in Kirchengesch. Studien. Lpz. 1888; dazu Dittrich in JGG 10, 112 ff.

[3] Richter, G. d. KVerf. S. 36.

[4] Tschackert Urk. B. 1, 168. „Nicht Trennung von Kirche und Staat, sondern nur eine Teilung der Regierungspflichten.“

[5] JBecker, Kurfürst Johann und seine Beziehungen zu L. I. Lpz. 1890.

offener als sein Bruder, Stellung zur Reformation genommen, war aber zeitweise von den Ideen des Eisenachers Jak. Strauss, der Mosis Gesetz wieder in der evg. Gemeinde als Norm aufrichten wollte, so gefangen, dass sein Sohn Joh. Friedrich beunruhigt sich 1524 an L. mit der Bitte wendete, durch eine Visitation in Thüringen die Prediger auf Schwärmerei zu prüfen und die Untauglichen „mit Hilfe der Obrigkeit zu entsetzen" (E 4, 356 f.). Aber L. lehnte ab, während Strauss tatsächlich im Auftrage des Fürsten zusammen mit einem Juristen im Januar 1525 als Visitator in der Umgegend Eisenachs visitierte. Inzwischen hatte der Zwickauer Prediger N. Hausmann sich (Herbst 1524) an den Kurfürsten mit der Vorstellung gewendet, die kirchliche Lage des Landes erfordere eine obrigkeitliche Regelung. Sein Gedanke war, dass eine Synode pro unitate ceremoniarum statuenda berufen werden sollte; aber L. wies diesen Vorschlag entschieden zurück, um die Selbständigkeit der Gemeinden unversehrt zu lassen (DEW 2, 563. 6, 54). In einem Promemoria an Herzog Johann entwickelte Hansmann darauf (Mai 1525) folgenden Plan (ZhTh 22, 365): da die zuständigen Bischöfe sich um die Schäden der Kirche nicht kümmern, so muss der Landesfürst als oberster Schutzherr eintreten; er möge ein gutes Herz fassen und, der Notdurft Rechnung tragend, vor allem Visitationen anordnen. Das Beispiel König Josaphats (II Chr. 17_6 ff.) dient dafür als biblische Legitimation, und das Vorgehen des Markgrafen Kasimir von Ansbach (RICHTER, KOO I 50) zeigt, dass schon andere Fürsten gleiche Wege eingeschlagen haben. Um dem ganzen Lande evg. Geistliche zu schaffen, ist Einführung des Wahlrechts der Gemeinden erforderlich[1]. Auch auf sein Projekt, Synoden zu berufen, kommt er zurück. Gleichzeitig hatte Spalatin noch dicht vor Friedrichs Tode diesen zum Erlass eines „Reformationsdekrets" zu bestimmen gesucht[2]. Bald forderte auch L. selbst den neuen Landesherrn auf, die noch vorhandenen kath. Geistlichen definitiv zu beseitigen, die kirchlichen Einkünfte den Predigern des Evangeliums zuzuwenden (DEW 3, 15 f.). Die Verwirrung, die der Bauernkrieg angerichtet, und die Beraubung des KGutes durch den Adel unter dem Deckmantel des Evangeliums hatte ihn zu der Ueberzeugung geführt, dass jetzt mit starker Hand von oben her die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten erfolgen müsse. Spalatin meldete am 1. Okt. 1525 dem Kurfürsten die Geneigtheit L.s, jetzt zu solchem obrigkeitlichen Vorgehen die Hand zu bieten[3], und am 31. Okt. legte er selbst in einem höchst charakteristischen Notschrei die verwirrten kirchlichen Verhältnisse dem Kurfürsten zu kräftiger Abhilfe aufs Gewissen, als dem, welcher „dazu durch uns und durch die Not selbst, als gewisslich von Gott, gebeten und gefordert wird" (DEW 3, 39). Johann folgte dem Ruf, wenn er auch sofort alle etwaigen Ansprüche an die Staatskasse vorsichtig zurückwies (E 5, 269). Die finanzielle Unterhaltung der Pfarren erklärte er für die Pflicht der Parochianen. L. machte nun positive Vorschläge (DEW 3, 51 f.): das Land in 4 oder 5 Visitations-

[1] Diesen Gedanken hat die luth. Reformation fortan nicht weiter verfolgt. Ihre Stellung zur Frage des Pfarrerwahlrechts hat in klassischer Weise Bugenhagen 1526 in seiner Schrift „Von dem christlichen Glauben" (VOGT, Bugenhagen S. 249) ausgesprochen: „Man lasse sich in diesem Stücke begnügen an dem gewöhnlichen (gewohnten) Recht .... was liegt daran, von wem er eingesetzt wird?" Vgl. DEW 4, 634.

[2] KOLDE, Friedrich der Weise S. 68.

[3] KOLDE S. 70 f.

bezirke zu teilen, durch weltliche Visitatoren die Einkünfte der Pfarrer zu regeln, alte oder untüchtige Pfarrer, wenn sie nur dem Evangelium nicht feind wären, mit Hilfe der Postille, aus der sie lesen könnten, geduldig zu verbrauchen.

5. So begann Jan. 1526 die Visitation des Landes, zunächst probeweise in einzelnen Distrikten. Im Zusammenhang mit dieser Ordnung und Aufrichtung einer Landeskirche erschien im Jan. 1526 L. „Deutsche Messe“ (WA 9, 44 ff.), der bedeutsame Fortschritt zu deutscher Kultussprache und weiterer Emanzipation von der römischen Messe, freilich auch das Zeugnis der Herabstimmung seiner Gemeindeideale. Denn der Gottesdienst dient jetzt „allermeist dem einfältigen und dem jungen Volke“. Daneben entwickelt er, über diese pädagogische Fassung des Gottesdienstes hinausstrebend, den Plan der Aussonderung einer engeren, zu Liebestätigkeit und Sittenzucht sich verbindenden Sakramentsgemeinde, zu deren Verwirklichung ihm die Zeit aber noch nicht reif zu sein scheint [1]. Für die nun allgemein in Angriff zu nehmenden Visitationen arbeitete Mel. im Sommer 1527 eine kürzere lat. Instruktion aus zur Prüfung der Lehre der Geistlichen: „Articuli, de quibus egerunt per visitatores“ (CR 26, 7 ff.), ein Versuch, die Kirche zu wirksamer, religiös-sittlicher Volkserziehung auszurüsten, zugleich eine Reaktion gegen den Missbrauch, den manche evg. Prediger von der Gnadenpredigt machten, indem der Glaubenspredigt die auf das Gesetz zu gründende Busspredigt als notwendig vorangestellt wird: „intelligi quid sit fides non potest nisi praedicata poenitentia“; „praedicatio legis ad poenitentiam provocat“. Diese Betonung des Gesetzes rief einen ersten Konflikt unter L.s Genossen hervor, indem Joh. Agricola (damals Schulrektor und Prediger in Eisleben) am kurfürstlichen Hof wie bei L. an dieser Lehrweise Zensur übte und die Klage erhob, Mel. „krieche wieder rückwärts“. Noch beschwichtigte jedoch L. den Freund und trat sachlich für Mel. ein, der tatsächlich hier L.s Spuren gefolgt war (RE 1, 586 f.), so dass nach einigen Bedenklichkeiten bei Hofe auch die grössere deutsche Schrift „Unterricht der Visitatoren“ 1528 (CR 26, 41 ff.) nachfolgen konnte [2], zwar nicht, wie L.s Vorrede ausführt, ein „strenges Gebot, auf dass wir nicht neue päpstliche Decretales aufwerfen, sondern eine Historie oder Geschichte, dazu ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens“, aber doch so, dass die weltliche Obrigkeit kraft dieser Norm darüber wache, „dass nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Untertanen erheben“. Der „Unterricht“ ordnet die Lehre in den damals kontroversen Fragen und den Gottesdienst, verordnet „Superattendenten“ [3], welche Lehre, Amtsführung und Lebens-

[1] So schon 1523 WA 12, 485 und noch 1527 deW 3, 167. Er trug sich gar mit dem Gedanken, die „rechten“ Christen in besonderen Predigtgottesdiensten in der Klosterkirche zu sammeln, den übrigen durch den Kaplan in der Pfarrkirche predigen zu lassen, vgl. Kolde in ZKG 13, 552 ff.; Grietschel, Liturgik I 40 f.

[2] Charakteristisch ist, dass Mel. selber hoffte, diese seine Schrift werde Erasmus wohlgefallen, und dass Joh. Faber daraufhin den Versuch machte, ihn zur Rückkehr in das kath. Lager unter Angebot günstiger Versorgung einzuladen, CR 1, 947, 998. Auch die spätere Ausgabe von 1538 betrachtete der päpstliche Nuntius als „retrattatione de molte cose male“, NB 2, 288.

[3] Der Name war die namentlich in der Form Superintendens geläufige

wandel der Pfarrer überwachen, event. durch Vermittlung der Amtleute Anzeige bei Hofe erstatten, neu aufzustellende Pfarrer vor der Belehnung mit dem betreffenden Amte verhören und examinieren sollen, und stellt den Normallehrplan für die Lateinschulen des Landes fest. Ein Katechismus, dessen Druck Mel. schon begonnen, wurde mit Rücksicht auf den Konflikt mit Agricola nicht vollendet. Doch erwies sich ein solcher als dringendes Bedürfnis, um eine feste Lehrtradition zu schaffen und für die jetzt vorgeschriebenen Katechismuspredigten, sowie für den Unterricht in Kirche, Schule und Haus Stoff und Form einheitlich zu regeln. L. selbst legte Hand an und liess 1529 in rascher Aufeinanderfolge erst den „kleinen" in einzelnen tabulae, dann den „grossen" Katechismus und nun auch den kleinen in Buchform erscheinen[1]. Der „grosse", aus seinen Predigten über die Hauptstücke entstanden, sollte als Vorlage für die Katechismuspredigten, der „kleine" für die Uebung der Jugend und des Gesindes dienen, ein Heilmittel für die erschreckende religiöse Unwissenheit des Volkes. Ein „Traubüchlein", sowie eine revidierte Ausgabe des Taufbüchleins von 1523 (S. 49) vervollständigten den agendarischen Apparat der Landeskirche.

Dem sächsischen Vorbild folgten die unter den Grafen Albrecht und Gebhard stehenden Teile der Grafsch. Mansfeld. Ebenso verfuhr der nach seines Bruders Kasimir Tode zur Alleinregierung des hohenzollernschen Frankens gelangte und nach Ansbach übergesiedelte Markgr. Georg, während jener bisher der Reformation nur geringe Zugeständnisse gemacht hatte[2]. Unterstützt von seinem Kanzler Gg. Vogler und den Geistlichen J. Rurer und Andr. Althamer förderte er im Lande die Reformation. In Gemeinschaft mit Nürnberg wurden die Kirchen von der bischöflichen Jurisdiktion gelöst und Visitationen angeordnet (Schwabacher Visitationsartikel und Ansbacher Frageartikel; Katechismus von Althamer); Superintendenten wurden in der Markgrafschaft ernannt, denen aber eine eigne kirchliche Jurisdiktion versagt blieb, sodass vielmehr die Amtleute die Vorgesetzten der Pfarrer wurden. In Braunschweig-Lüneburg setzte Herzog Ernst auf dem Landtag von 1527 für alle Kirchen evg. Predigt durch; nur die Bestimmung über die Ceremonien verblieb noch den KPatronen; da aber Ernst das bischöfliche Patronat an sich zog, gewann auch die evg. Reform des Kultus im Lande bald das Uebergewicht[3].

6. Einen stark abweichenden Weg der kirchlichen Organisation schien Hessen einschlagen zu wollen. Landgraf Philipp schrieb zum Okt. 1526 eine Synode nach Homberg aus, zu welcher er neben der Geistlichkeit auch Abgeordnete vom Adel und den Städten berief. Hier verteidigte der von ihm

---

Uebersetzung von Episcopus. Vgl. Hieron. ep. 85 ad Evagr.; August. de civ. dei 19, 19; in ps. 116; Rab. Maur. de cler. inst. 1, 5; Gabr. Biel in IV Sent. dist. 24, 9. 1; EA 24², 219; CR 2, 283.

[1] Die Literatur bei FCohrs in RE 10, 130 ff.: dazu KKnoke, L.s kl. Katech. Halle 1904; OAlbrecht, Der kl. Kat. L.s von 1536, Halle 1905. Die dem L.schen vorangegangenen Katechismusversuche Anderer bei FCohrs, Die evg. Kat.-Versuche vor L.s Enchiridion, 4 Bde., Berlin 1900/02.

[2] KSchornbaum, Die Stellung des Markgr. Kasimir zur reformat. Bewegung. Nürnb. 1900.

[3] AWrede, Die Einführung d. Ref. im Lüneburgischen. Gött. 1887; ders. Ernst d. Bekenner. Halle 1888.

aus Strassburg berufene exzentrische Franz Lambert von Avignon eine Reihe reformatorischer Thesen (Paradoxa), auf Grund deren, nach heftigem Widerspruch des Franziskaners Nic. Ferber (Herborn) aus Marburg, die Synode eine Kommission einsetzte, in der jener die Führerrolle hatte. Diese übergab dem Landgrafen einen Verfassungsentwurf (Richter, KOO I 56 ff.), der die Eigentümlichkeit aufweist, dass er die Scheidung zwischen der congregatio fidelium und dem Haufen der Parochianen vollziehen und zur Grundlage der Verfassung machen will. Alle, die sich der Gemeindeordnung unterwerfen wollen, werden in eine Liste eingetragen; diese bilden fortan die Abendmahlsgemeinde, tragen den Brudernamen, stehen unter der Zucht der Gemeinde. Sie halten im Anschluss an den Gottesdienst Versammlungen zur Beratung über Gemeindeangelegenheiten, sind die Träger des KRegiments in der Lokalgemeinde. Sie wählen und entlassen den Pfarrer und die Diakonen, sie üben den Bann aus. Aus ihnen bildet sich durch Deputierung des Pfarrers und eines Gemeindeabgeordneten die Synode, die alljährlich zusammentritt und als KRegiment in oberer Instanz fungiert. Sie ernennt drei ständige Visitatoren der Gemeinden, sowie einen Synodalausschuss, der in den Zwischenzeiten das Regiment führt. Es gibt 2 Aemter, das der Bischöfe (Pfarrer) und das der Diakonen; diese sind teils Diaconi episcoporum (Kapläne) oder Diaconi ecclesiarum (Almosenpfleger und Vermögensverwalter); daneben noch Seniores als Vertrauensmänner. Das alles ist die allein schriftgemässe Ordnung der Dinge. Dass auf diesen Entwurf L.s Gedanken in der „Deutschen Messe" (S. 81) Einfluss geübt haben, ist evident; unsicher dagegen ist der von Neueren behauptete Einfluss waldensischer oder franziskanischer Institutionen oder des Geistes des französ. Christentums oder der Schriften Eberlins. Dem landesherrlichen Prinzip war hier nur die Konzession gemacht, dass der Fürst, die Grafen und Ritter auf der Synode Stimmrecht haben sollten, ohne dass dieses an ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen ausdrücklich gebunden wird; ferner war einstweilen auf ein Jahr, nach Ablauf dessen erst die neue Ordnung in Kraft treten sollte, dem Landgrafen das KRegiment überlassen. Aber L., dem Philipp den Entwurf vorlegte, warnte vor der Einführung; es sei zu viel des Neuen auf einmal, diese Ordnung sei verfrüht. Vor allem fehlten noch die Geistlichen, um sie zu handhaben. Die Praxis werde zeigen, dass vieles geändert, manches ganz der Obrigkeit vorbehalten werden müsse (deW 6, 80 f.). So schloss man sich auch hier, statt Lamberts Plänen zu folgen, an das Verfahren in Kursachsen an, ernannte eine Visitationskommission und Superintendenten. Nur die von Lambert angeregte Gründung der Universität Marburg (1527), der ersten vom Protestantismus gestifteten, ist bleibender Erfolg der Wirksamkeit jenes Mannes in Hessen; der kirchliche Organisator Hessens wurde der auch um die Regelung der kirchl. Einkünfte hochverdiente Hofprediger, Superintendent u. Prof. Adam Kraft (RE 11, 57; WDiehl in SchrVRG 83, 43 ff.). EB. Albrecht von Mainz aber überliess durch Vertrag vom 11. Juni 1528 dem Kurfürsten und dem Landgrafen bis auf ein frei christlich Konzilium förmlich die geistliche Jurisdiktion in ihren Landen.

7. Für zahlreiche Kirchen Norddeutschlands schuf Joh. Bugenhagen in der Braunschweiger KO 1528 das Vorbild. Hier wird das Kirchenwesen der städtischen Verwaltung eingefügt; der Rat und die Gemeinde setzen einen Superattendenten ein, dem besonders die Aufsicht über die Lehre bei Kirchen- und Schuldienern obliegt; die Verwaltung der „Schatzkasten" üben

vom Rat und Gemeindevertretern gewählte „Schatzkastenherren"; zur Armenverwaltung werden aus der Gemeinde berufene „Diakonen" gesetzt, deren Qualifikationen nach 1 Ti 3 festgestellt werden. Auf den konservativen Charakter des Kultus und kirchlicher Sitte im Luthertum Norddeutschlands, in Kirchenjahr, Messgewändern, Beibehaltung gewisser lateinischer Stücke der Liturgie, Privatbeichte, ferner im Wertlegen auf häufige Katechismuspredigt sind Bugenhagens zahlreiche KOO (Hamburg 1529, Lübeck 1531 und spätere) von grösstem Einfluss gewesen. — Ein vom Rat zu bestellendes Gemeindeältestenamt, das mit dem Pfarrer die Kirchenzucht üben sollte, brachte Joh. Brenz in der KO von Schwäbisch-Hall (1526) in Vorschlag.

In Strassburg definitiver Sieg der Reformation 1529, in Hamburg unter Mitwirkung Bugenhagens 1528; Reutlingen 1526, Bremen, Goslar, Memmingen, Kempten, Lindau 1528.

5. Die Befestigung der Reformation in der deutschen Schweiz, 1524—29.

Literatur: Forts. zu S. 52: RE 2, 347 f. 615 ff. WIEDEMANN, Eck. S. 206 ff. HERGENRÖTHER, Konz.-G. IX 659 ff. EBLÖSCH in ThZ aus der Schweiz 1891, 157 ff. ABAUR in ZKG 21, 91 ff. HESCHER, Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft und ihre Beziehungen zum Ausland 1527—1531. Frauenfeld 1882. ROHRER, Das „christl. Burgrecht" Luz. 1876. AG. Graubünden 2, 286 ff. MLENZ in ZKG 3. LEISSENLÖFFEL, Fr. Kolb. Zell 1896.

1. In der Schweiz hatte sich gleichfalls nach dem Bauernkriege die kath. Reaktion bemerkbar gemacht. Nur dem Widerstande Berns hatte Zürich es zu danken, dass es nicht aus der Eidgenossenschaft ausgeschlossen wurde. Eck hatte wiederholt seine Dienste zu sieghafter Disputation mit den bisher stets mit glücklichem Erfolge disputierenden Führern der Reformation angeboten. Schon im Okt. 1524 hatte die Tagsatzung das Anerbieten angenommen; aber erst 1526 wurde das Gespräch ausgeschrieben. Die Bedingungen wurden für die evg. Partei ungünstig gestellt, daher lehnten Zw. — zum Schaden seines Ansehens — und der Züricher Rat die Beteiligung ab. Nur durch Schriften und Briefe suchte Zw. einzugreifen. So begann am 21. Mai die neue Disputation in Baden (Aargau) in Gegenwart der vier Bischöfe und vor glänzender Versammlung.

Gegen Faber, Eck und Th. Murner (damals in Luzern) standen nur Oekolampad und Haller; die kath. Partei war schon im voraus ihres Sieges gewiss. Thesen Ecks lagen den Verhandlungen zu Grunde. 82 von den Anwesenden sprachen Eck, nur 10 Oekolampad den Sieg zu; es war ein grosser Augenblickserfolg der kath. Partei[1], eine freilich schnell vorübergehende Erschütterung der Position, die die Evangelischen bisher gewonnen hatten. Ein Beschluss der Tagsatzung verbot Zw.s Lehre und den Verkauf seiner Schriften und wollte

[1] Doch wirkte die Disputation in Strassburg günstig für Zw.s Sache (E 5, 357).

die Messe, die Fasten und die geistliche Jurisdiktion überall wiederherstellen. Zürich wurde drohend aufgefordert, Zw. zum Schweigen zu bringen.

2. Aber gerade die herausfordernde Siegesgewissheit bereitete den Rückschlag vor. Nicht nur, dass Zw. in tapferer Gegenerklärung (WW 2, 2, 502 ff.) sein Haupt erhob; auch in Bern, Basel und Glarus schlug die Stimmung um zu Gunsten der Reformation; die fünf Waldkantone, ihre Isolierung fühlend, sahen sich nach der Bundesgenossenschaft mit Freiburg und Wallis um. Der grosse Rat Berns schrieb jetzt eine neue Disputation aus, zu der Franz Kolb und Bercht. Haller die Thesen aufsetzten[1]. Am 6. Jan. 1528 begann dieselbe, zahlreich aus der Schweiz und Süddeutschland (Butzer, Capito, A. Blarer u. a.) beschickt (2, 1, 63 ff.). Der Erfolg war gross: nicht nur dass sich Bern der Zw.schen Reformation voll anschloss, es folgten jetzt auch Basel, St. Gallen, Schaffhausen, Biel, Mülhausen i. E.; in anderen Gegenden (Graubünden[2], Glarus, Solothurn) wuchs die evg. Partei; durch Farel wurde jetzt auch die Bewegung in die französische Schweiz übertragen. Zugleich bedeutete diese Disputation den Sieg der Zw.schen Abendmahlslehre über die L.sche, die hier durch Andr. Althamer aus Nürnberg vertreten wurde, in der Schweiz und den befreundeten Gemeinden Süddeutschlands[3]. Beide Parteien beeilten sich jetzt, auch politisch ihre Lage zu befestigen.

Katholischerseits verbündete man sich (18. Febr. 1529) mit Oesterreich; Zürich dagegen beeilte sich, sein „christliches Burgrecht", das es zunächst mit Konstanz (1527), dann mit Bern (1528) geschlossen hatte, auf Basel, St. Gallen, Biel, Mülhausen auszudehnen, im Reich suchte es Stütze zunächst in Strassburg. So spaltete sich die Eidgenossenschaft unter dem Zwiespalt der religiösen Frage. Zw. aber fühlt sich jetzt nicht allein als Leiter der reformat. Bewegung in der Schweiz, sondern ist auch die Seele aller politischen Aktionen Zürichs, „Bürgermeister, Schreiber und Rat in einer Person" (vgl. Stähelin, Zw. II 356 f.) Die Verbrennung des Zürcherischen Pfarrers Kaiser in Schwyz gab schon 1529 das Signal zum Kriege: schon standen die Heere bei Kappel einander gegenüber (Zw. als Feldprediger mit im Felde), aber noch gelang es diesmal — gegen Zw.s Willen — die feindlichen Parteien auszusöhnen und einen Landfrieden zu Stande zu bringen (25. Juni 1529). Die kath. fünf Orte mussten ihr Bündnis mit Oesterreich aufgeben; doch behielt die kath. Sache hier ihre festen Bollwerke.

---

[1] Niemeyer S. 14 f. Schaff I 365 f., III 208 ff.

[2] Disputation von Ilanz 1526; darauf ein Gesetz, nach welchem in den drei Bünden jeder der beiden Parteien freie Bewegung gestattet und die Verfolgung der andern verboten wurde.

[3] Kolde, Andr. Althamer. S. 42 f. Erl. 1895. Daher grosse Verstimmung darüber in Wittenberg, E 6, 222.

6. Der Abendmahlsstreit, 1524–28.

Literatur: Hospinianus, Hist. sacramentaria II. Tig. 1598. VELöscher, Hist. motuum zw. Luth. u. Ref. Frkf. 1723. AWDieckhoff, Die evg. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, I. Gött. 1854. JKöstlin, L.s Theologie[2]. 1, 438 ff. Stuttg. 1901. KJäger, L.s relig. Interesse an s. Lehre v. d. Realpräzenz. Giessen 1900. ABaur, Zw.s Theol. II 268 ff. Stähelin, Zw. II 213 ff. WWalther, in NkZ 1896, 794 ff. OSeitz, Die Theologie des U. Rhegius. Gotha 1898. Die DGG von Loofs[4] S. 807 ff. und Seeberg II 306 ff.

1. L. hatte zunächst 1519 das Abendmahl als Gottes unter sichtbaren Zeichen dargebotene, im Glauben aufzunehmende Verheissung betrachten gelehrt (E 2, 278 f.), sodann ans den Einsetznngsworten Christi den Gedanken eines Testamentes, dessen Inhalt Vergebung der Sünden ist, entwickelt. Diese Zusage Christi ist durch sein Sterben uns besiegelt; unsre schwache sinnliche Natur bedarf neben dem Wort der Verheissung auch ein „kräftiges, alleredelstes Siegel und Zeichen“, das Sakrament, ein äusserliches und doch nach Inhalt und Bedeutung geistliches Ding, das aber ohne Glauben an die Zusage nichts zu wirken vermag (WA 6, 358 f. 361. 371). Er hatte ferner, einer Aeusserung Peter d'Aillys folgend, das Transsubstantiationsdogma als einen widerspruchsvollen Versuch der Scholastik, das Mysterium begreiflich zu machen, kritisiert (oben S. 27) und, von Heinrich VIII. darüber angegriffen, dieses Dogma als impium et blasphemum abgewiesen (10, 2, 208). Die Aussage: „dieses Brod ist Christi Leib“ will er beurteilt wissen gleich der: „dieser Mensch Jesus ist Gott“, als ein Urteil, das keine Philosophie, wohl aber der Glaube fasst (WA 6, 511). Nun hatte der Niederländische Advokat Cornelis Henrixs Hoen im Haag einen Brief, wahrscheinlich 1521[1], an L. gerichtet, in dem unter Hinweis auf viele Schriftstellen das „est“ der Einsetzungsworte als „significat“ erklärt und gelehrt wurde: hoc quod trado vobis, significat corpus meum, quod do vobis dando istud; dijudicemus ergo inter panem ore susceptum et Christum quem fide accipimus (E 3, 422 ff.). L. wies den Brief zurück, bekämpfte auch die hier vorgetragene Meinung 1523 in seiner Schrift vom Anbeten des Sakraments (WA 11, 434). Der Rektor des Bruderhauses in Utrecht, Hinne Rode, brachte den Brief 1523 nach der Schweiz. Oekolampad hielt mit seinem Urteil zurück, aber auf Zw. machte der Brief Eindruck. Seine Abendmahlslehre erhielt durch ihn ihre abschliessende Gestalt; er lieferte ihm exegetische Argumente für die schon angenommene tropische Auffassung. Bereits hatte er Joh 6 als Ausgangspunkt für die Abendmahlslehre erwählt; von nun an war die rein symbolische Auffassung für ihn die einzig mögliche — das Wort „das Fleisch ist nichts nütze“ erscheint ihm als der klare Auslegungskanon für die dunkeln Einsetzungsworte. In einem fingierten, nur abschriftlich an Freunde versendeten Briefe an M. Alberus vom 16. Nov. 1524 (WW 3, 589 ff.) und dann im Commentarius de vera et falsa religione (3, 239 ff.) trug er seine Lehre vor: wir gedenken im Sakrament des Todes und Blutvergiessens Christi; indem wir am Abendmahl teilnehmen, dokumentieren wir uns als Glieder Christi und verpflichten uns zu christlichem Leben; est ist = significat; der Kelch ist Symbol des Testaments Christi, wie man des Kaisers Bild den Kaiser nennt; Christus per panem et edere nihil aliud quam evangelium et credere intelligit.. prorsus

[1] Vgl Clemen in ZKG 18, 346 ff; RE 8, 312; Loofs[4] S. 802 f.

non loquitur de sacramentali esu (3, 243). Karlstadts inzwischen bekannt gewordene Fassung der Einsetzungsworte wies er als eine exegetische Verkehrtheit ab. Auch die Strassburger suchte Rode 1524 auf und gewann Butzer für die neue Abendmahlslehre. Franz Kolb (in Wertheim) legte diese schon im Aug. 1524 L. dar (E 4, 381).

2. Den literarischen Kampf eröffnete der Augsburger Urban Rhegius Herbst 1524 mit einer Streitschrift gegen Karlstadt: dann folgten L.s S. 66 genannte Schriften, gleichfalls gegen Karlstadt. Hatte L. hier bereits gegen das Argument sich verteidigen müssen, Christus könne doch nicht vom Himmel herab ins Sakrament kommen, mit der Gegenerklärung: er fahre auch nicht im Sakrament auf und nieder, sondern sei an allen Orten gegenwärtig und erfülle alles, Eph 1 $_{23}$, doch sei uns nicht befohlen zu forschen, wie es zugehe, dass das Brot Leib Christi werde (EA 29, 288 f.) — so nahm nun auch Zw.[1] gegen L. dies Argument auf: Christi Leib sitze zur Rechten Gottes und bewege sich von da nicht hinweg bis zur Wiederkunft. Gleichwohl nahm L. selbst noch nicht direkt den Kampf gegen Zw. auf; aber Bugenhagen veröffentlichte einen Sendbrief an Joh. Hess in Breslau „Contra novum errorem de sacramento", in dem er Zw. ziemlich kurz und flüchtig abfertigte; dieser erwiderte (23. Okt. 1525) schlagfertig und eingehend (3, 604 ff.; Baur II 313 ff.). Oekolampad war inzwischen an Zw.s Seite mit seiner Schrift „De genuina verborum Domini expositione" getreten und hatte damit die Streitfrage zugleich auf die Prüfung des patristischen Zeugnisses hinübergelenkt. Die Einsetzungsworte deutete er so, dass er corpus tropisch als figura corporis erklärte. Er eignete seine gelehrte und scharfsinnige Schrift den Predigern in Schwaben zu. Von diesen versammelten sich 14 mit L. in der Abendmahlsfrage Einverstandene Okt. 1525 bei Brenz in Hall und setzten eine Antwort auf (Syngramma Suevicum, von Agricola 1526 verdeutscht, Walch 20, 667 ff.[2]), in der sie die Einsetzungsworte urgieren, die Verschiedenheit der Interpretationen dieser Worte durch Karlst., Zw. und Oek. zum Zeugnis wider sie verwerten und der symbolischen Deutung als allein schriftgemäss die andre entgegenstellen, dass Christi Verheissungswort für den Glauben den wahren Leib und das wahre Blut mit eingeschlossen habe; verbum Christi fert corpus Christi verum corporale ad panem. Sie erkennen in dem Zerreissen der Worte Christi, das jene üben, des Teufels List, der Gottes wirksame Taten in Schein auflöst, das Symptom eines falschen Prinzips, das die Vernunft gegen Gottes Wort erhebt[3]. Eine Gesandtschaft der Strassburger an L. (Okt. 1525), um den Streit beizulegen, scheiterte völlig. Gegen Oek. erhob sich andrerseits Pirkheimer in drei Streitschriften, alte Freundschaft kündigend und nach anfänglicher Verteidigung des Standpunkts L.s immer stärker der kath. Lehre sich nähernd[4]. Aber auch der gelehrte Bischof v. Rochester (Roffensis) Joh. Fisher griff

[1] Er veröffentlichte 1525 ausser dem Commentarius und dem Brief des Honius an L. noch sein Subsidium s. coronis de eucharistia (3, 326 ff.). Dazu der Brief an Edlibach, den Ofrfritsche in ZhTh 13, 3, 123 ff. drucken liess.

[2] Strobel, Miscellaneen III 155 ff. Bl. f. württemb. KG 1892, 19 ff.

[3] Hartmann u. Jäger, Joh. Brenz 1840, I 135 ff.; Anecd. Brent. 2 ff.

[4] Drews, Pirkheimer S. 89 ff. — Erasmus scheute sich, offen hervorzutreten, verbreitete aber Ende 1525 ein Schriftstück, in dem er seine symbolische Auffassung verleugnete und auf Seite der römischen Lehre trat. Baur II 326 ff.

ein und versuchte den Traditionsbeweis für das semper, ubique et ab omnibus des kath. Dogmas zu erbringen (De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia. Coloniae 1527). Auch Butzer wurde in den Streit verwickelt, indem er (oder sein Freund Pellican?) in seine Uebersetzung des Psalmenkommentars Bugenhagens Zw.s Abendmahlslehre einschwärzte und in die der Postille L.s mancherlei Korrekturen im Text und ein jene Abendmahlslehre empfehlendes Vorwort einzufügen sich herausnahm, wogegen beide (Sommer 1526) kräftigen Protest erhoben (WA 19, 462 ff).

3. Aber auch sonst trat L. persönlich in den Kampf ein. Zunächst 1526 im Brief an die Christen zu Reutlingen (WA 19, 114 ff.), der vor der Sekte der Sakramentierer warnte, die jetzt schon drei Köpfe habe (Karlst., Zw.-Oek., Schwenkfeld), darauf im Juni 1526 durch sein Vorwort zu der deutschen Ausgabe des Syngr. Suev. (ebd. 447 ff., vgl. ferner 524 ff.); der zu Michaelis erschienene, aus drei Predigten zusammengestellte „Sermon vom Sakrament" (ebd. 474 ff.) war wohl ohne sein Zutun ediert worden. „Christus ist auch nach der Menschheit überall gegenwärtig . . . er ist um uns und in uns, an allen Orten . . . Unsere Worte dürfen ihn nicht hinunterziehen, sondern sind uns gegeben zur Sicherung, dass wir wissen, ihn gewiss zu finden" (491 f.). Zw. antwortete ihm in der „Amica exegesis" (28. Febr. 1527, 3, 459 ff., dazu E 6, 33 ff.). Inzwischen war aber auch L.s Streitschrift „Dass diese Worte, das ist mein Leib, noch feststehen" (WA 23, 38 ff.) vollendet (April 1527). Zw. replizierte: „Dass diese Worte . . . ewiglich den alten einigen Sinn haben werden" (2, 2, 16 ff.)[1] und nun L. wieder (März 1528) im (Grossen) „Bekenntnis vom Abendmahl" (EA 30, 151 ff.); Zw. und Oek. im August (2, 2, 94 ff.). Hatte L. früher abgelehnt, wissen zu wollen, „wie Christus in das Sakrament gebracht werde", der Scholastik eben das zum Vorwurf gemacht, dass sie mit Spekulationen und Distinktionen das Glaubensurteil, dass Christus hier gegenwärtig ist, begreiflich machen will, so greift er jetzt selber zu dem Rüstzeug der „Sophisten" (EA 30, 207) speziell in Anknüpfung an Occam (vgl. LOOFS[4] 618 ff.)[2]. Den Einwand der absurditas der von ihm behaupteten Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bekämpft er durch eine Ubiquitätslehre, deren christologische Distinktionen von der Communicatio idiomatum später durch die Konkordienformel in das Lehrbekenntnis der luth. Kirchen übergegangen sind. Christi Leib hat Anteil an den Eigentümlichkeiten der Gottheit. Localiter ist er freilich nur an einem Orte, aber definitive (unräumlich) wo er will (Multivolipräsenz) und repletive (übernatürlich) allenthalben. Diese ubiquitas wird aber für uns nur da greifbar, wo er durch besondere Zusage für uns vorhanden sein will — eben im Abendmahle. Ist so die Gegenwart des Leibes Christi auf die commun. idiomatum und auf den speziellen Willen Christi gegründet, so ist sie nicht nur für den Glauben, sondern unbedingt vorhanden, daher geniessen auch die Ungläubigen Christi Leib (EA 29, 246. 30, 180. 355 f. 31, 381 f). Dem Einwand aber, dass hier ein über-

[1] Hier zeigt sich Zw.s republikanischer Stolz gegen den sächs. Kurfürsten in der Bemerkung, „durchleuchtig" seien Glasfenster, aber nicht Fürsten; ein Wort, das L. nicht hat vergessen können (Tischreden [Först.-Binds] 2, 416); Zw. aber sprach es Th. Münzer nach; vgl. ENDERS, Aus dem Kampf der Schwärmer S. 32.

[2] „Revocavit nos Lutherus ad Scotica et Thomistica" (Zw. 30. Aug. 1528).

flüssiges Wunder statuiert werde, da ja nach L. das Sakrament nichts biete, das nicht auch ausserhalb desselben für den Glauben vorhanden ist, begegnet er durch den Hinweis auf die individuelle Zueignung der in der Predigt des Evangeliums allgemein dargebotenen Sündenvergebung. Bleibt er hiemit wesentlich in dem Gedankenkreise stehen, der von Anfang an seine Abendmahlslehre religiös bestimmt hatte, so treibt ihn doch auch die Polemik nebenher zur Wiederanknüpfung an die altkath. Betrachtung des Abendmahls als φάρμακον ἀθανασίας: er redet von einer lebenspendenden Wirkung desselben auf den Leib des Christen, „dass er ewiglich lebe und am jüngsten Tage auferstehe" (30, 135 u. ö.), ohne jedoch dieser Reflexion einen bestimmenden Einfluss zu gewähren[1]. — Zw. wiederum setzt nun der comm. idiom. eine ἀλλοίωσις-Lehre entgegen, nach welcher alle Stellen der Schrift, die L. für jene geltend gemacht, als Redefiguren gedeutet werden; die Tendenz geht auf die Scheidung beider Naturen in Christo. Charakteristisch ist für beide Streitführer die verschiedene Stellung zu der Frage, ob Joh 6 vom Abendmahl handle; noch bedeutsamer, dass L. trotz seines Ausgangspunktes in den Einsetzungsworten unter dem Leib, von dem Christus redet, den „übernatürlichen" versteht. (Freilich beginnt ihm diese übernatürliche Art des Leibes Christi nicht erst mit der Auferstehung, denn auch schon der Leib des Menschensohnes auf Erden war „an allen Enden" [30, 67]). — Der Riss war vollständig, und die Römischen jubelten; viele Gemeinden waren über der Abendmahlsfrage aufgeregt und gespalten.

4. Aber hinter der theologischen Debatte, die auf der einen Seite in die verlassenen Wege der Scholastik zurücklenkte, auf der andern den Einfluss der Erasmianischen[2] Aufklärung bekundete, standen tiefere religiöse Differenzen, denen die Abendmahlsfrage Anlass zu prinzipieller Auseinandersetzung bot. L.s religiöses Bedürfnis fand im Sakrament die den Trost der Sündenvergebung in göttlicher Herablassung auf sinnenfällige Weise versiegelnde Tat Gottes am Menschen, das Gnadenmittel, dessen der einzelne zur Stärkung des Glaubens benötigt ist, so dass ihm über der communio mit Gott die Bedeutung des Sakraments als communio der Gemeinde fast entschwand. Seine Ubiquitätslehre aber soll doch nur dem religiösen Gedanken Ausdruck geben, dass es auch jetzt für uns stets der fleischgewordene Gott ist, in dem wir der Gnade gewiss werden. Zw. hat jenes religiöse Bedürfnis L.s nie empfunden und konnte daher das Sakrament als einen Bekenntnis- oder Verpflichtungsakt der Gläubigen vor der Gemeinde deuten. Das aber musste den Streit so verschärfen, den Riss unheilbar machen, dass Zw. L.s religiöse Stellung zum Sakrament nie verstanden, sondern sie nur als vernunftwidrige Torheit betrachtet hat; dass ferner Zw., den L. nicht kannte, diesem als Bundesgenosse Karlstadts, den er als Schwärmer durchschaut hatte, gegenübertrat; dass end-

[1] Man beachte die Korrektur, die L. selbst im Grossen Katechismus der Behauptung von einer „Arznei des Leibes" gibt: „Wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen" EA 21, 152). Wie diese Deutung des Abendmahls gleichwohl in der luth. Theologie fortwirkte, zeigt Rocholl, G. d. evg. K. S. 154 ff.

[2] Vgl. hiezu Plitt I 468. Mel. schreibt CR 4, 970: Cinglius mihi confessus est, se ex Erasmi scriptis primum hausisse opinionem suam de coena Domini. Usteri, Zw. u. Er. S. 28 ff. Zürich 1885; StKr 1885, 666 ff. Vgl. S. 87[4].

lich Zw.s rationalisierendes[1] Meistern der Schrift von ihm in Verbindung mit dem gleichzeitigen schwarmgeistigen Entwerten des äusserlichen Worts als Symptom einer grossen, weitgreifenden Auflehnung der Vernunft gegen die Schrift angeschaut wurde. So rückte seinem Auge Zw. völlig auf eine Linie mit den „Schwärmern"; er steht daher sofort vor der Alternative: utros oportet esse Sathanae ministros, vel ipsos vel nos, ideo hic nulli consilio vel medio locus, während für Zw. L.s Abendmahlslehre immer nur eine Nüance der kath. blieb. Dieser Meinung leistete L. selber dadurch Vorschub, dass er sich für seine Abendmahlslehre nun auch gern auf das mehr als 1500jährige Zeugnis der Kirche berief (z. B. DEW 4, 354 f.). Die unehrlichen Mittel aber, deren sich die Schweizer im Kampf bedient hatten (vgl. WALTHER a. a. O.), machen die Entrüstung begreiflich, die sich L.s mehr und mehr bemächtigte. Teilte so der Abendmahlsstreit die Reihen der Evangelischen in zwei Heerlager und schwächte damit ihre Aktionsfähigkeit, so bewahrte er doch auch zugleich die Lutherischen vor dem Anschluss an Zw.s hochfliegende politische Pläne. Die bedenklichste Folge aber war, dass der Sakramentsstreit den evg. Glaubensbegriff verdunkelte. Fortan redet L. von „Stücken" des christlichen Glaubens und macht die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche von der Annahme derselben in bestimmter theologischer Ausprägung abhängig; Zw. hat er in Konsequenz dieser Anschauung zeitlebens für einen Nichtchristen erklärt, dessen „Irrtümer" ihm als „Sünde" zugerechnet werden[2]. Dieser aber betrachtet L. mit den Seinen als verhärtete Ketzer: stultitia Fabrum superat, impuritate Eccium, audacia Cocleum![3] und behandelt ihn in der Polemik mit verletzendem Spott.

Ein grosser Teil der schwäbischen Gemeinden (Konstanz, Lindau, Ulm u. a.) fielen Zw. zu, in fast allen aber regte sich neben der luth. fortan eine starke Zwinglische Partei[4]; von Basel rheinabwärts über Strassburg bis zu den Niederlanden schritt der Zwinglianismus siegreich vor, ja auch nach Ostfriesland drang er schon 1526 erfolgreich ein, hier von Rode selbst verkündigt. Die Spaltung um des Sakraments willen war somit auch auf dem Boden Deutschlands Tatsache geworden.

7. Die Gefährdung der Reformation durch die wiedertäuferische Propaganda in Deutschland, 1525—30.

JOS.V.BECK, Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oesterr.-Ung. Wien 1873. (Fontes rer. Austr. II. 43). — Forts. zu S. 66. SEBFRANK, Zeytbuch u. Geschichtsbibel. 1531. KESSLER, Sabbata ed. 1902 S. 140 ff. 272 f.; BULLINGER, Der Wiedertäufer Ursprung. 1560. HWERBKAM, G. der prot. Sekten im ZA d. Ref.

[1] Vgl. Mel.s Klage CR 1, 694: „Hoc dogma arridet sensui communi."

[2] Vgl. EA 32, 399 f. LOOFS[4] S. 816 f.

[3] RSTÄHELIN, Briefe aus der Ref.-Zeit S. 21. Basel 1887; vgl. auch Zw.s WW 3, 211.

[4] Characteristica einer solchen sind ausser der symbolischen Abendmahlslehre die Verwerfung der Jachtaufe, Intoleranz gegen die Bilder, Abneigung gegen reichere Kultusformen, Einmischung der Theologen ins Politische, Gegensatz gegen die städtische Aristokratie mit einer oft demokratisch agitatorischen Wirksamkeit unter den niederen Volksschichten: vgl. GERMANN, Joh. Forster S. 60 ff.

1848. CACornelius, G. des Münst. Aufruhrs. 2 Bde. 1855/60. LKeller, G. d. Wiedert. 1880. ARitschl, G. des Pietismus. I. Bonn 1880. Uhlhorn in RE 1, 481 ff. FrRoth, z. Gesch. d. Wiedertäufer in Oberschwaben in ZhV Schwaben u. Neub. 26 u. 27. AHulshof, Geschiedenis van de doopsgezinden te Straatsburg. Amsterd. 1905. Joh. Denk: Heberle in StKr 1851 u. 55. Keller, Ein Apostel der Wiedert. Lpz. 1882. CGerbert, G. d. Strassb. Sektenbewegung S. 25 ff. Strassb. 1889. LSchwabe in ZKG 12, 472 ff. Kolde in Kgesch. Studien S. 228 ff. Lpz. 1888; ders, BBKG 8, 1 ff. Hegler RE 4, 576 ff. Hetzer (Hätzer): Keim in JdTh 1856. Keim-Hegler in RE 7, 325 ff. — Hutt: Hegler in RE 8, 325 ff. Hoffmann: ZurLinden, M. Hofm. Haarlem 1885; Hegler in RE 8, 222 ff. Melch. Rink: CMirbt in RE 17, 17 ff.

1. Seit der Beendigung des Bauernkrieges und der gewaltsamen Unterdrückung der Täufer in der Schweiz überflutete die Propaganda des Täufertums, über Waldshut und Konstanz vordringend, in unglaublich kurzer Zeit ganz Deutschland.

Strassburg, Augsburg, Nürnberg wurden Hauptsammelpunkte. Die Führer durchzogen, der Verfolgung weichend und apostolisches Vorbild nachahmend, die deutschen Lande und sammelten Konventikelgemeinden von „Brüdern"; die wandernden Handwerker, aus denen ihre Scharen sich besonders rekrutierten, wurden ebensoviele Wanderapostel der Täuferlehren. In kurzer Zeit sind die Spuren der neuen, weltfremden Gemeindebildung auch in Mitteldeutschland (z. B. Hessen und Thüringen, wo Anhänger Münzers ins Täufertum übergeleitet wurden [1]), aber auch bereits in den Ländern slavischer Sprache wahrnehmbar. In Nikolsburg in Mähren gewährte Herr Lienhard von Lichtenstein seit 1525 den Brüdern Schutz und Wohnsitz, liess sich auch selber von ihnen taufen. Durch Zuzüge aus Oesterreich, Süddeutschland und der Schweiz kam es hier zu fester Gemeindebildung und einem Anwachsen bis auf 15,000 Seelen. Was an Resten älterer kirchlicher Oppositionsparteien vorhanden war, fiel ihnen zu, desgleichen die zahlreichen Elemente, die sich in ihren an L.s oder Zw.s Wirken geknüpften Hoffnungen getäuscht sahen. In den kath. Gebieten verschwand die luth. Propaganda zeitweise vor der täuferischen, in den evg. sah sich die Reformation plötzlich in ihrem Besitzstande, namentlich in den unteren Volkskreisen, ernsthaft bedroht [2].

2. Vieles wirkte zusammen, diese rapide Ausbreitung zu fördern: die volkstümliche Art der Täuferapostel, der Todesmut, den sie unter allen Verfolgungen bewiesen, der biblische Radikalismus, der mit kühnem Ueberspringen der geschichtlichen Entwicklung der Kirche unmittelbar an die apostolische Zeit an-

---

[1] z. B. Melchior Rink, vgl. CMirbt in RE 17, 17.

[2] Mehr als 18000 in Deutschland, so wird 1528 ihre Zahl geschätzt. Förstemann-Günther, Briefe an Erasmus S. 93.

knüpfte und diese zu repristinieren schien, die weltflüchtige, äusserlich von den „Welt“-kindern und dem Babel der „Welt“kirchen sich absondernde, herbe, aber meist unanfechtbare Frömmigkeit ihrer Bekenner [1] im grellen Gegensatz zu dem oft recht weltförmigen Treiben auch der evg. Geistlichen und ihrer Gemeinden, das Betonen der Nachfolge Christi in guten Werken und die opferfreudige Bruderliebe in den Täufergemeinden im Gegensatz zu dem Pochen auf einen Glauben, der nur zu oft die Frucht der Werke fehlen liess, der schwärmerisch apokalyptische, chiliastische Zug, den die Hoffnung auf nahe Offenbarungen Gottes wirkte, die Sammlung und Ausscheidung der Gemeinde der Heiligen in sichtbarer Darstellung: das alles wirkte auf das Volk mit wunderbarer Macht. Eine Reihe hochbegabter und begeisterter Führer trat an die Spitze; und je mehr die herrschenden Gewalten mit brutaler Verfolgung die Bewegung auszutilgen suchten, um so tiefer wurde die Volksseele erregt. Unter fortwährendem Druck der Verfolgung gelang es aber dem Täufertum nicht, zu einheitlicher Ausprägung seiner Glaubensanschauungen und zu einheitlicher Organisation zu gelangen. Daher war es nicht eine geschlossene, überall gleichartige geistige Macht. Allen möglichen Sondermeinungen ebenso mystischer wie rationalistischer Art gewährte es Gelegenheit zum Aufkeimen, für die man doch nicht die Gesamtheit verantwortlich machen kann. Neben friedlichen, stillen und harmlosen Konventikelchristen barg es revolutionäre Träumer und Agitatoren gefährlichster Art in seiner Mitte, neben Bibelchristen die Inspirierten, die vom Geist direkt Offenbarungen empfangen, neben strengen Asketen die Verkündiger und Praktiker eines argen Libertinismus.

3. Doch bildete sich bereits aus unklarer Gährung der feste Kern der Bewegung, der auch allein die Zeiten des Sturmes und Dranges zu überstehen vermochte: Schweizer und schwäbische Täufer vereinigten sich am 24. Febr. 1527 zu Schlatt am Randen zu sieben Artikeln (Beck S. 41 ff., Verf. Michael Sattler, bald darauf von der österr. Regierung in Rottenburg verbrannt [2]), aus denen sich ein klares Gemeindeideal ergibt:

1. Verwerfung der Kindertaufe; Voraussetzung für die Taufe ist Busse, Glaube, geistlicher Wandel und persönliches Begehren nach ihr; 2. unter den Brüdern wird der Bann in den Mt 18 vorgeschriebenen Admonitionsstufen geübt; 3. in dem Brotbrechen zum Gedächtnis des Todes Christi stellt sich die Vereinigung der Brüder zum Leibe Christi, die durch die Taufe geschehen ist, dar; 4. die Brüder sondern sich von allen Greueln ab, vor allem vom Kultus der Papisten wie der Widerpäpstlichen (der Reformationskirchen), die beide „Dienstbarkeit des Fleisches“ sind; 5. die Gemeinde wählt sich Hirten zur Lehre, Vermahnung, zum Aussprechen des Bannes und zur Leitung des Brotbrechens; 6. die Handhabung des Schwertes ist zwar eine Gottesordnung, die für die Welt notwendig ist; aber die „Vollkommenheit Christi“ kennt nur den Bann, nicht das Schwert; Christen führen nicht das Schwert, sitzen nicht zu Gericht, nehmen daher auch kein obrigkeitliches Amt an; 7. Christi Jünger enthalten sich des Eides in jeder Form. Diesen Kreisen gilt im übrigen das Apostolikum als die schlichte Bekenntnisgrundlage, die sie mit der Kirche der

---

[1] Vgl. Capitos Zeugnis ZhTh 1860, 40.

[2] Vgl. Bossert in RE 17, 493.

Apostel verbindet. — Neben diesen Anschauungen der frommen Konventikelchristen unter ihnen kursieren aber auch Artikel andrer Art: Christus sei nicht Gott, „sondern allein ein Prophet, dem das Wort Gottes befohlen sei“: er sei in der Erbsünde empfangen und habe nicht genug getan für aller Welt Sünde. Und andrerseits Sätze kommunistischen und revolutionären Inhalts: Omnia fore communia, uxores, virgines, bona temporalia etc.; nulli obedire potestati saeculari, sed Deo soli; quoscunque ad sectam suam cogere et repugnantes occidere [1].

4. Woher diese starke Bewegung? Es muss beachtet werden, dass diese Täuferkreise selber [2] ihre Heimat in der Schweiz suchten, das Jahr 1525 als die Zeit des Aufgangs „des waren Morgensterns“ priesen, in Grebel, Manz, Blaurock und Hubmaier die Begründer der „Absonderung von der Welt“. L. u. Zw. haben in ihren Augen zwar das Verdienst, wie mit Donnerschlägen die Tücke und Betrügerei der römischen Weltkirche angegriffen zu haben; aber sie haben nichts Besseres an die Stelle gesetzt, sondern sich alsbald selber an die weltliche Gewalt und Obrigkeit gehängt und daher auch nur ein freches Volk zum Sündendienst erzogen. Am nächsten wissen sie sich den böhmischen Brüdern oder Waldensern verwandt, die doch wenigstens „einen kleinen Schein der Wahrheit“ behalten haben. Aber auch diesen gegenüber fühlen sie sich als eine neue, ihnen überlegene Aussonderung [3]. Trotz dieser von ihnen in Anspruch genommenen Selbständigkeit müssen wir nach den Zusammenhängen auch für diese Erscheinung fragen.

Nennt man die Täufer die konsequentesten und echtesten Söhne, oder den „nachgeborenen, natürlichen Sohn“, oder tadelnd die „Ultras“ der Reformation, so spricht dafür doch nur der äusserliche Umstand, dass viele ihrer Glieder vorher Anhänger L.s oder Zw.s gewesen sind, und dass die Schweizer Reformation ihnen für ihre Abendmahlslehre und ihren biblischen Radikalismus vorgearbeitet hat; man übersieht aber dabei, wie viel Mittelalterliches ihnen noch anhaftet. Auch der Versuch von Cornelius, ihr Aufkommen als Wirkung der Bibel in der Hand des gemeinen Mannes zu verstehen, reicht nur aus, um einige Aeusserlichkeiten und singuläre Wunderlichkeiten zu erklären. Ihrer gesamten Weltanschauung nach, an ihren Motiven und Zielen gemessen, gehören sie nicht der Reformation, sondern dem mittelalterlichen Christentum an, eine Fortsetzung der in der zweiten Hälfte des MAs auf kath. Boden gewachsenen Opposition gegen die verweltlichte Kirche [4]. Verschiedene Strömungen des religiösen und sozialen Lebens des 15. Jhs wirken hier fort: Mystik, Askese und Apokalyptik; daneben die schliesslich im Taboritentum angesammelten waldensischen und wiklifitischen Gedanken. Der kath. Stufe des Christentums gehören sie an durch die Betrachtung des Evangeliums als des neuen Gesetzes, das ebenso die kirchliche wie die bürgerliche Gemein-

---

[1] Förstemann-Günther S. 94.

[2] Ebenso noch heute die Geschichtschreibung der Mennoniten, vgl. ABrons, Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Mennoniten S. 13 ff. [2]Norden 1891. Zur Frage vgl. Hoekstra in ZhTh 1868, 174 ff; ChrSepp, Kerkhist. Studien S. 3 ff. Leiden 1885. Uhlhorn in RE 1, 483. HLüdemann a. a. O.

[3] Beck S. 11, 13, 15 ff.

[4] L. nennt sie fratres Papistarum; caudis enim sunt conjunctae istae vulpes, sed capitibus diversae (EA Comm. in Gal. 1, 8); und Zw. wirft ihnen vor, „die rechte Mönchschaft“ wiederum eingeführt zu haben (Baur II 86).

schaft normativ bestimmen soll; ferner durch ihre weltflüchtige und weltverneinende Ethik, den Zug zur Askese, die Wertschätzung der Kontemplation und Ekstase, ihren Widerspruch gegen L.s Rechtfertigungslehre, ihre Meinung, dass Gottes gnädige Gesinnung vom Menschen erworben werden müsse. In dem allen verraten sie ihren Ursprung in Ideen des MA. Vom kirchlichen Katholizismus trennt sie dagegen die völlige Ausscheidung der Sakraments- und Priesterkirche aus ihren Gedanken; der kirchlichen Autorität tritt die der Bibel resp. des Naturgesetzes, dem Klerus ein neues Prophetentum gegenüber. Ihre Beurteilung der bürgerlichen und Staatsordnung als Folgen des Sündenfalls ist mittelalterliches Erbe, ihr Vollkommenheitsideal mittels Aussonderung von Konventikeln der Heiligen eine Umbiegung mönchischer Ideale. Die Reformation hat nur den Anteil an ihnen, dass die starke religiöse Erregung, die sie dem deutschen Volke gebracht hat, auch diese im 15. Jh heimischen religiösen Gedanken neu belebt hat; und die Betonung der Bibel ist durch den Einfluss der Reformation mindestens stark gefördert worden. Die Menge derer, die in L. nur den Reformer des christlichen Lebens und der bürgerlichen Gesellschaft begrüsst haben, ist, bald enttäuscht, entweder zum Katholizismus zurückgekehrt, oder hat im Täufertum die Realisierung ihrer Hoffnungen gesucht. Dass letzteres d i r e k t aus dem Kreise der franziskanischen Tertiarier hervorgegangen sei (Ritschl), ist eine Hypothese[1], für die ein ausreichender Nachweis nicht zu erbringen ist, so gewiss auch namentlich in den Handwerkerkreisen diese Einflüsse nachgewirkt haben werden; auch wird die Bewegung dadurch zu einseitig einem einzelnen Zweige mittelalterlicher Reaktion gegen die Weltkirche imputiert. Dass das Waldensertum resp. der Hussitismus a u c h einen Anteil daran hat, ist nicht zu bezweifeln; aber die Weise, wie LKeller seine Thesis genealogischer Zusammenhänge der verschiedensten Sekten als nur verschieden benannter Zweige derselben, durch die Jahrhunderte der KG sich fortpflanzenden „altevangelischen“ Gemeinden bisher verfochten hat, hat mehr Verwirrung angerichtet als sichere Erkenntnisse gebracht[2]. Unzweifelhaft fliessen mancherlei, z. T. sehr disparate mittelalterliche Sektenreste in der Täuferbewegung zusammen und wirken mit zu der durchaus nicht einheitlichen Mischung des Anabaptismus[3]. Dürfte doch auch bei den Gebildeten unter seinen Anhängern die Einwirkung der Schriften des Erasmus in Betracht zu ziehen sein. Hier harrt noch vieles der Sichtung durch neue Quellenforschung.

5. Von hervorragenden F ü h r e r n sind zu nennen: B a l t h. H u b m a i e r aus Friedberg (o. S. 67), einst Schüler und Schützling Ecks, Professor in Ingolstadt, seit 1515 Pfarrer am Dom zu Regensburg, wo er gegen die auf österreichischen Schutz trauende Judenschaft predigte, sodass ihre Synagoge 1519 niedergerissen und die Kapelle der schönen Maria an ihre Stelle erbaut wurde; darauf von den reformatorischen Ideen ergriffen, 1521 und dann wieder 1523 Pfarrer zu Waldshut; eine Zeit lang von Zw., darauf von Münzer beeinflusst,

---

[1] Gegen diese vgl. ThLZ 1883, 369 (Kolde) u. Sepp a. a. O. S. 9.

[2] Vgl. HZ 55, 477 ff., GGA 1886, 353 ff. Gegen Nicoladoni, der die oberösterr. Täufer für direkte Nachkommen der Waldenser erklärt, vgl. JJäkel in Gymn. Progr. Freistadt (Ober-Oesterr.) 1895.

[3] „Nulla est veterum haeresium, quae non videatur his auctoribus repullulare.“ Mel. CR 1, 955.

empfängt er Ostern 1525 die Wiedertaufe (o. S. 68) und kämpft literarisch für diese gegen Zw. In Zürich, wohin er geflohen, nötigt man dem dort Verhafteten einen Widerruf ab, der aber so wenig befriedigend ausfällt, dass er darüber härtere Gefangenschaft (Anwendung der Tortur[1]!) als Strafe erhält. Ostern 1526 nach erneutem Widerruf freigelassen, zieht er über Augsburg nach Nikolsburg, wo er wirksame Propaganda treibt und in zahlreichen Schriften gegen die Kindertaufe eifert: auch beschreibt er die Tauf- und Abendmahlsliturgie der Brüder. Von Ferdinand gefangen gesetzt erlitt er 1528 in Wien standhaft den Flammentod: trotz vieler Wandlungen ein massvoller und lauterer Apostel des Täufertums. Geistig bedeutender war Joh. Denk, ein tüchtiger Humanist, den Oekolampad an Pirkheimer als Rektor der Sebaldusschule nach Nürnberg empfohlen (Herbst 1523); hier entwickelt sich seine Gegnerschaft gegen die Rechtfertigungslehre der Reformation im Zusammenhang eines mystischen Rationalismus. Eifrig wirkte er im Stillen für Verbreitung seiner Lehren, bis Osiander, Verdacht schöpfend, ihn dem Rat denunzierte und er aus der Stadt ausgewiesen wurde (21. Jan. 1525). Nun begann für ihn ein unstetes Wandern (St. Gallen, Augsburg, Strassburg, Bergzabern, Worms — dann wieder in der Schweiz und Süddeutschland), überall mit wirksamer Agitation, bis Verfolgung ihn weiter trieb. Abgehetzt und schliesslich am Täufertum — aber nicht am Spiritualismus — irre geworden, erlag er 1527 der Pest in Basel. Seine Lehren vom inneren Licht, dem die Schrift untergeordnet wird („Gott wirket ohne alle Mittel"), wobei Christus nur noch als Vorbild in Betracht kommt (Jesus „der Mensch, in welchem die Liebe am höchsten bewiesen wurde"), von der Fähigkeit des erleuchteten Menschen, das Gesetz sündlos zu erfüllen, von der Bekehrung des Teufels und der Apokatastasis zeugen von seiner Lust an Spekulationen und geben seiner Wirksamkeit eine eigenartige Bedeutung. Freund und Feind haben in ihm einen der bedeutendsten Leiter der Bewegung gesehen. Mit L. Hetzer gemeinsam arbeitete er an einer Uebersetzung der Propheten ins Deutsche (s. o. S. 37). Dieser hatte als Kaplan in Wädenschwyl bei Zürich dort zum Bildersturm getrieben (s. o. S. 58), war, 1525 aus Zürich vertrieben, nach Augsburg übergesiedelt, wo er gegen die Kindertaufe und für Karlstadts Abendmahlslehre agitierte, aber noch in demselben Jahre als aufrührischer Mensch ausgetrieben wurde. Scheinbar reumütig kehrte er zu Zw. zurück, gewann noch einmal dessen Vertrauen, das er aber bald sich verscherzte. Darauf ausgewiesen und auch in Basel durch Sittenlosigkeit Anstoss erregend, zog er nach Strassburg, wo er, sein Wiedertäufertum verleugnend, bei Capito Aufnahme fand. Hier verband er sich mit Denk, dessen überlegenem Geist er sich anpasste; ihn noch überbietend schritt er zur Verachtung des äusseren Worts, zur Verwerfung des Verdienstes und der Gottheit des „Bruders" Christus. Vereint agitierten beide in der Pfalz, gewannen dort den evg. Prediger Jakob Kautz (RE 10, 192 ff.), veranlassten aber durch ihr herausforderndes Auftreten nicht nur ihre eigene Austreibung, sondern auch eine kath. Reaktion gegen die evg. Predigt. Nach manchem Umherschweifen bereitete Hetzer in Konstanz sich ein unrühmliches Ende, als Ehebrecher (1529) mit dem Schwerte gerichtet[2]. Denksche und Münzersche Einflüsse kreuzen sich in Hans Hutt, einem ruhelosen Buchführer aus

---

[1] Vgl. RStähelin, Zw. I 515 f.

[2] Issel, Ref. in Konstanz S. 83 ff. Freib. 1898.

Franken. Er hat von Münzer den Gedanken übernommen, dass Gott seinen Heiligen das Schwert zum Strafgericht über die Gottlosen in die Hand gebe: ein grosser siegreicher Beutezug des Türken wird vorangehen, dann werden die Gläubigen die Nachlese halten. Mit mächtiger Beredsamkeit im Ton alttestamentlicher Prophetenrede fasziniert und fanatisiert er die Mengen; den apokalyptischen Ton schlägt er am liebsten und wirksamsten an. Von ihm stammen die kommunistischen und apokalyptischen Sätze der sog. Nikolsburger Artikel — falls er nicht sogar Verf. der gesamten Artikel ist[1]. In Augsburg 1527 verhaftet, wollte er durch Brandlegung im Gefängnis Gelegenheit zur Flucht gewinnen; aber im Rauch halb erstickt, starb er nach wenigen Tagen: an seinem Leichnam vollzog man dann noch die Verbrennung des Verfassers „aufrührischer und ketzerischer Artikel". Endlich sei unter diesen charakteristischen Typen des Täufertums Melch. Hoffmann, ein Kürschner aus Schwäbisch-Hall, genannt. Erst spät schliesst er sich formell den Täufern an, gibt aber dann dieser Gemeinschaft eine verhängnisvolle Richtung. Sein Grundzug ist der Subjektivismus des mit jeder kirchlichen Ordnung in Konflikt geratenden Laienpredigertums, in Verbindung mit dem Grössenwahn des Inspirierten. In Livland beginnt er 1523 seine Laienpredigt, zunächst als stürmischer, massloser Anhänger L.s. Dieser erkennt ihn noch 1525 als den Seinigen an. Aber bald stösst sein willkürlicher Subjektivismus auch unter den Evangelischen so an, dass er Livland verlässt und nach Stockholm als Prediger der deutschen Gemeinde zieht. Von hier vertreibt ihn Gustav Wasa als Phantasten. Er wendet sich nach Holstein, wo ihm König Friedrich Freiheit zur Predigt im ganzen Lande gewährt, nachdem er bereits bei Besuchen in Magdeburg und Wittenberg mit Amsdorf in Streit geraten und von L. mit seinen apokalyptischen Ideen abgewiesen worden. Da er hier für Zw.s Abendmahlslehre (in besonderer Modifikation) Propaganda macht, wird er nach dem Religionsgespräch zu Flensburg (unter Bugenhagens Vorsitz) 1529 auch hier des Landes verwiesen[2]. Jetzt taucht er, über Ostfriesland ziehend in Strassburg auf, hier zunächst freudig begrüsst als Verfechter und Märtyrer der schweizerischen Abendmahlslehre; aber bald erschrickt man auch hier vor dem phantastischen Propheten, der sein „Amt der Klarheit" dem „buchstabischen Amt" der Prediger gegenüberstellt. In Kurzem hat er hier seinen Anschluss an die Wiedertäufergemeinde vollzogen. Nun wendet er sich nach Ostfriesland zurück (1530), gründet die Emdener Täufergemeinde und trägt hier Ideen vor, die hernach im Münsterschen Wiedertäuferreich, ins Fleischliche herabgezogen, wirksam werden. Denn seine Anhänger erblicken in ihm den Propheten, der vor dem grossen Tage des Herrn sich erheben und das Evangelium in alle Welt ausrichten soll. Prophetenstimme verkündigt ihm, er werde erst ein halbes Jahr in Strassburg gefangen sein, dann aber frei geworden den Erdkreis bekehren. So geht er, wieder vertrieben, über die Niederlande nach Strassburg, lässt sich frohlockend gefangen setzen und wartet auf die Erfüllung der Weissagung. Diese Stadt ist ihm das geistliche Jerusalem, aus welchem baldigst die apostolischen Boten in die Welt ausziehen, ihr den Bund und die Wiedertaufe bringen sollen. Gleichzeitig wird das Zorngericht über die

---

[1] Vgl. Cornelius II 279 ff. RE 8, 491.

[2] Hoffmanns „Dialogus" von der Flensburger Disputation ist neugedruckt in Strobel, Beitr. z. Lit. II 501 ff.

ergehen, welche die Brüder bisher verfolgt haben. Aber die Befreiung aus der Haft kam nicht, alle Zeitangaben des Propheten — Weltende 1533 — trafen nicht ein. Daneben entwickelte Hoffmann jetzt auch seine zum Doketismus zurücklenkende Menschwerdungslehre: der Logos habe nicht unsre Natur (das verdammte Adamsfleisch) an sich genommen, auch nicht von der Jungfrau Maria seine menschliche Natur empfangen, sondern sei selbst leibliches Wort (Fleisch) geworden. Die Strassburger schonten sein Leben, der Ueberzeugung, dass er „nicht mutwilliglich irre." 1543 starb er im Gefängnis zu Strassburg; inzwischen hatten aber seine Anhänger längst eine andre Stadt zu ihrem Jerusalem erkoren und die Aufrichtung des Reiches versucht.

6. Allenthalben im Reich ergriff man Massregeln wider die Täufer[1]. In Zürich wurde Fel. Manz 1527 auf Ratsbefehl ertränkt und andre Täufer in gleicher Weise beseitigt; die Kirche erschien jetzt als die legitime und staatliche Organisation der Winkelversammlung gegenüber. Strassburg schützte sich 1527 durch Ausweisung der Täufer. Nach bestehendem Recht war Wiedertaufe ein Kapitalverbrechen; demgemäss verfügte ein kaiserliches Mandat vom 4. Jan. 1528 Todesstrafe gegen die Täufer. Ein Edikt des schwäbischen Bundestages (16. Febr. 1528) behandelte die Täufer (und die Zwinglianer) als rechtlos; Reiterabteilungen durchzogen das Land und hielten ohne Richterspruch Exekution an Schuldigen und Verdächtigen. Besonders grausam verfuhren die kath. Obrigkeiten in Württemberg, Pfalz, Oesterreich, Baiern: „wer widerruft, wird geköpft, wer nicht widerruft, wird verbrannt" (Herzog Wilhelm IV. von Baiern). Tausende fielen in dieser Täuferhetze[2], darunter auch manche Evangelische (Leonh. Käser). Ein neues kaiserliches Mandat (23. April 1529) verordnete Begnadigung der Reuigen, aber Todesstrafe für die Lehrer und die Rückfälligen oder Hartnäckigen unter den Getauften. In sichtliche Verlegenheit gerieten die evg. Obrigkeiten. Sollte denn falsche Lehre mit weltlicher Strafe belegt werden? Gehörte das zur Kompetenz der Obrigkeit? Musste dann nicht auch die Irrlehre der Papisten bestraft werden? L. (und ähnlich Brenz) riet, nur dann zu strafen, „wo sie die weltliche Obrigkeit nicht wollten bekennen und gehorchen" (E 5, 117), und forderte im übrigen: „man sollt ja einen Jeglichen lassen glauben, was er wollt. Es ist nicht recht und ist mir wahrlich leid, dass man solche elende Leute so jämmerlich ermordet, verbrennt und greulich umbringt" (EA 26², 283; E 6, 299: nullo modo possum admittere, falsos doctores occidi; satis est eos relegari). Mel. dagegen wollte die Pflicht der Obrigkeit, auch gegen falsche Lehre als gegen Gotteslästerung einzuschreiten, aus göttlichem und weltlichem Recht begründen (CR 2, 18; 3, 119 ff.), lehrte ausserdem, jeden, auch den persönlich friedfertigsten Taufgesinnten, wegen seiner theoretischen Verneinung des Staates als politischen Verbrecher anzusehen. Osiander erachtete es im Prinzip für billig, wenigstens ihre Lehrer zu töten, in praxi riet er jedoch davon ab.

So war denn das Verfahren der evg. Stände sehr verschieden. Mancher Orten versuchte man mit gelinderen Strafen, Austreibung, Haft u. dergl. auszukommen; doch floss z. B. in Augsburg auch viel Täuferblut. Der Kurfürst

---

[1] Vgl. LKELLER, Die Reformation S. 443 ff. SEIDEMANN, Th. Münzer S. 150 ff.

[2] Ein Verzeichnis der Brüder von 1531 zählt bereits mehr als 400 Hinrichtungen auf. BECK S. 310 ff.

von Sachsen war für Schärfe, Philipp von Hessen für milderes Verfahren[1]. Nürnberg schwankte längere Zeit, entschied sich schliesslich für die Praxis des Austreibens. Im Herzogtum Liegnitz erreichte Schwenkfeld milde Behandlung der Täufer; besonders energisch eiferte Frau Katharina Zell in Strassburg gegen die Verfolgungen. Die kath. Praxis der Bücherverbote fand jetzt auch evangelischerseits willige Nachahmung. „Häufig war der Arm der bürgerlichen Gewalt zu früh aufgerufen, und noch häufiger nahm man die nur zu bereitwillig von jener angebotene Hilfe gern an und gestand ihr damit in Angelegenheit der Kirche Rechte zu, die sie nicht hatte“ (Plitt). Diese weltliche Klugheit den Täufern gegenüber sollte sich hernach an den evg. Landeskirchen schwer rächen. Andrerseits brachte es die Art, in der sich die deutsche Reformation bisher zu einem von der Obrigkeit geschützten und gepflegten, der Volkserziehung dienenden Kirchentum entwickelt hatte, mit sich, dass sie das Prinzip der persönlichen Glaubensfreiheit nicht zu abstrakter Durchführung bringen konnte; ein lediglich auf individueller, freier Assoziation ruhendes Freikirchentum konnte noch nicht Duldung finden[2]. Jenen Gewaltmassregeln gelang es, die täuferische Bewegung einzudämmen und in die Verborgenheit zu treiben; wirklich ausgetilgt wurde sie durch all das Blutvergiessen nicht.

8. Die Protestation von Speier und das Marburger Gespräch. 1529.

Quellen und Literatur: Walch 16, 315 ff. Politische Korrespondenz der Stadt Strassburg I. Strassb. 1882. JJMüller. Hist. v. d. evg. Stände Protestation. Jena 1705. AJung, G. d. Reichstags zu Sp. 1529. Strassb. 1830. JNey. G. d. R. zu Sp. Hamb. 1880; ders. in RE 18, 594 ff. Die Literatur über das Marb. Coll. s. bei Kolde RE 12, 248 ff. Köstlin [5] II 638. Ueber die Schwab. Artikel: Engelhardt in ZhTh 1865, 532 ff. Kolde in RE 18, 1 f. Pack'sche Händel: Schomburgk in HTb 1882, 175 ff. StEhses. Freib. 1881: ders.. Landgr. Philipp u. O. v. Pack. Freib. 1886. HSchwarz. Lpz. 1884. WKöhler in Mitteil. Oberhess. GV N. F. 11, 19 f. (gegen OMeinardus, Der Katzenellenbogische Erbfolgestreit. Wiesb. 1899). KSchornbaum, Zur Politik des Markgr. Georg v. Brandenb. 1528—32. München 1906. MLenz in ZKG 3. Strobel. Miscell. 4, 113 ff.

1. Während der Kaiser den deutschen Angelegenheiten noch immer fern blieb, die Verbindung der Stände zu Schutz- und Trutzbündnissen aber Argwohn und Spannung[3] hervorrief, konnte eine plumpe Fälschung Deutschland schon im Jahre 1528 unmittelbar vor den Ausbruch des Religionskrieges führen. Otto v. Pack, ein höherer Beamter Herzog Georgs, mehrfach in politischen Missionen tätig gewesen, aber ein Mann von derangierten Verhältnissen und

[1] Vgl. Schmidt, J. Menius I 176 ff. Hochhuth in ZhTh 28, 538 ff.

[2] Die Kämpfe des 17. Jhs. in England, aus denen die Freikirchen des englischen Dissentertums hervorgingen, zeigen, was erst durchzumachen war, um für derartige Bildungen freie Bahn zu machen.

[3] In dieser Zeit entstand wahrscheinlich L.s „Ein feste Burg ist unser Gott“. Gedruckt vielleicht schon Frühjahr 1528; jedenfalls 1529. Anders HGrössler (ZVKG Prov. Sachsen, 1, 129 ff., 2, 259 ff.) und FSpitta (Ein feste Burg. Gött. 1905), die das Lied 1521 auf dem Wege zum Wormser Reichstag gedichtet sein lassen.

mit der Anlage zum Hochstapler, hatte Ende 1527 dem Landgrafen Philipp Andeutungen von der Existenz eines in Breslau im Mai geheim abgeschlossenen kath. Offensivbündnisses gegen die Protestanten gemacht. Philipp forderte Beschaffung der Originalurkunde; Pack lieferte ihm Febr. 1528 eine angebliche Kopie. Diese redete von einer grossen kath. Koalition zum Zweck eines Angriffs auf Kursachsen, Hessen, Magdeburg, zur Absetzung der evg. Fürsten und Exekution gegen L. Nun eilte Philipp, durch Verbündung auf evg. Seite und rasche Rüstung dem Angriff der Gegner zuvorzukommen, und bedrohte die Grenzen der Bischöfe am Main. Er wie der Kurfürst, auch L. und Mel., waren von der Echtheit des „Breslauer Bündnisses“ überzeugt; nur warnte L. seinen Kurfürsten erfolgreich vor dem Angriffskriege, billigte aber Rüstungen zu etwa erforderlicher Notwehr. Als nun Philipp zur Rechtfertigung seiner kriegerischen Haltung die Urkunde publizierte, kam die Fälschung an den Tag, doch log sich Pack eine Zeit lang nach beiden Seiten so geschickt heraus, dass wenigstens der Verdacht, jenes Bündnis sei doch echt, von Philipp noch eine Zeitlang (auch von L. noch 1531, EA 25², 119) aufrecht erhalten werden konnte. Der drohende Kriegshandel zog schnell vorüber, aber die evg. Sache war empfindlich geschädigt, nicht allein durch die kritiklose Leichtgläubigkeit, durch die man sich von Pack hatte täuschen lassen, sondern auch dadurch, dass nun die kath. Stände die von den evg. mit Waffen bedrohten gewesen waren. L. persönlich geriet dadurch aufs neue in eigensinnigen und zügellosen Federkrieg mit Herzog Georg, aus Anlass eines diesem in die Hände gespielten Privatbriefes L.s (E 6, 290; 7, 11; EA 31, 1 ff. Spahn, Cochl. S. 148). Zum ersten Male hatte sich der Landgraf als Politiker gezeigt, der im Interesse seiner religiösen Stellung auch mit Frankreich Beziehungen anzuknüpfen und Ferdinands Gegner, den Ungarn Joh. Zapolya, zu benutzen kein Bedenken trug. Hatte er doch auch den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg bei sich aufgenommen und betrieb dessen Wiederkehr in sein Herzogtum.

2. Der schlecht besuchte Regensburger Reichstag wurde am 16. April 1528 wegen der Kriegsunruhen abgeschrieben. Nun aber gestaltete sich die Weltlage im Sommer und Herbst 1528 friedlicher; Friedensschluss zwischen Kaiser und Papst kam in Verhandlung; das musste sich sofort auch in der Behandlung des religiösen Zwiespalts fühlbar machen. So liess der Kaiser durch Ferdinand einen neuen Reichstag auf 1529 nach Speier ausschreiben, der zunächst Reichshilfe gegen die Türkengefahr bringen, dann aber auch die kirchliche Frage wieder aufnehmen sollte. Seit den Pack'schen Händeln waren die kath. Stände aus ihrer Indolenz aufgerüttelt, dem Eifer Ferdinands gelang es, eine geschlossene kath. Partei auf dem Reichstag um sich zu sammeln. Die Volksstimmung fürchteten sie seit dem Ausgang des Bauernkrieges nicht mehr; die eifrigsten antilutherischen Theologen waren zur Stelle und schürten. Die kaiserliche Proposition aber trug den Verhältnissen so weit Rechnung, dass sie nicht mehr, wie früher, direkt die völlige Durchführung des Wormser Edikts forderte, sondern sich bis zum

Konzil, zu dem der Papst jetzt bereit sei, darauf beschränken wollte, das Weitergreifen der Reformation streng zu ahnden. Den — bisher gröblich missverstandenen — Speirer Abschied von 1526 erklärte sie für aufgehoben. Die Majorität stimmte im wesentlichen zu, beschränkte die Durchführung des Wormser Edikts zunächst auf die kath. Gebiete und begehrte für die evg. Territorien, dass keine weitere Neuerung vorgenommen werde, der römische Gottesdienst aber auch hier unangefochten bleibe; ferner dass alle dem Sakrament des Abendmahls feindlichen Sekten (die Zwinglianer) ausgerottet und keinem geistlichen Stande seine Obrigkeiten, Güter und Zinsen entzogen werden sollten. Damit war versteckt die bischöfliche Jurisdiktion wieder aufgerichtet und für den kath. Kultus einseitige Gültigkeit ohne Gegenleistung seitens der kath. Stände für den evg. Teil gefordert. Vergeblich wiesen die evg. Stände auf diese Ungleichheit hin, aber da sie der Mehrheit gegenüber machtlos waren und doch sich nicht unterwerfen konnten, so erhoben sie am 19. April Protest unter Berufung auf den Abschied von Speier 1526, durch den die neuen Beschlüsse „nichtig und unbündig" würden. Von Fürsten hielten dabei nur Johann, Philipp, Markgraf Georg, Ernst von Lüneburg und Wolfgang von Anhalt zusammen; es schlossen sich aber die 14 oberdeutschen Städte Strassburg, Nürnberg, Ulm, Konstanz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, Heilbronn, Reutlingen, Isny, St. Gallen, Weissenburg und Windsheim an. Tags darauf übergaben die Fürsten ihren Protest in weiterer Ausführung[1]. Die nächste Folge war nun ein geheimes Schutzbündnis, das am 22. April zwischen Kursachsen, Hessen und den Städten Strassburg, Nürnberg und Ulm abgeschlossen wurde.

3. An demselben Tage schrieb Philipp an Zw. mit der Bitte, ein Religionsgespräch zwischen den Vertretern beider um das Abendmahl entzweiten evg. Parteien fördern zu helfen. Denn je schärfer die kath. Politik jetzt diesen inner-evg. Dissensus betonte und die Zwinglianer auch politisch von den luth. Ständen zu trennen suchte, um so dringender erschien dem weitschauenden Politiker die Pflicht, diesen Zwiespalt aufzuheben, und der von Oekolampad gewonnene Herzog Ulrich von Württemberg hatte nicht vergeblich Philipp für den Gedanken der Einigung der Streitenden begeistert. Mel., in Speier anwesend, zeigte sich den Plänen des Landgrafen zugänglich: „satius esset, hac de re aliquot bonos viros in colloquium una venire", schrieb er schon am 8. April an Oekolampad (CR 1, 1050), indem er sich zugleich selber im

[1] In besonderer Gesandtschaft legten sie dem Kaiser ihren Protest vor, der sie erst lange auf Antwort warten liess, dann, als die Türkengefahr abgewendet, abweisend beschied, und als die Gesandten dagegen an ein frei christlich Konzilium appellierten, diese gar an ihrer Freiheit bedrohte.

Streit auf L.s Seite stellte. Zwar sei er bisher magis spectator hujus fabulae quam actor gewesen, habe aber inzwischen fleissig die Lehre der alten Kirche vom Abendmahl studiert; ego enim nolim alicujus novi dogmatis in ecclesia vel autor vel defensor existere. Auf Schwierigkeiten stiess dagegen der Plan in Wittenberg bei L. und dem von diesem beratenen Kurfürsten, und selbst Mel.s Zustimmung wich ängstlicher Zurückhaltung. Auf dem Tage zu Rotach (Juni) trat gemäss L.s Rat (E 7, 101, 110) die Weigerung des Kurfürsten, mit den „Sakramentierern“ sich zu verbinden, hervor; es schien also zu gesonderten Vereinigungen der luth. und der Zw. geneigten Stände zu kommen. War es bei L. einfach sein starker Glaubensmut, der ihm politische Bündnisse und Menschenhilfe unnötig erscheinen liess, und konnte er sich eine Vereinigung stets nur auf Grund völliger Uebereinstimmung denken — denn „offendens in uno, omnium reus est“, deW 3, 466 —, so empfand Mel. immer deutlicher die Verbrüderung mit Zw. als die Lossage von der kath. Kirche, auf deren Boden man immer noch lutherischerseits als berechtigte Partei zu stehen vermeinte, wie von dem hl. römischen Reich[1]. Kursachsen aber war viel mehr geneigt, sich mit Ferdinand als mit den Schweizern zu verständigen. Schliesslich (22. Juni) gab man dem Drängen des Landgrafen nach — aber in der Gewissheit, ein erfolgloses Werk zu treiben. Der Landgraf, der seinen Plan, auch Zw., nicht nur Oekolampad einzuladen, bisher den Lutheranern sorgfältig verschwiegen hatte, schrieb das Gespräch auf den Michaelistag nach Marburg aus. Mel. rüstete sich zum Kampf durch Sammlung der Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini (CR 23, 727 ff.), um zu beweisen, dass die schweizerische Lehre eine Neuerung sei. Ausser L. und Mel. erschienen lutherischerseits Jonas, Cruciger, Myconius, Menius, verspätet auch Osiander, Brenz, Steph. Agricola (Augsburg); von der Gegenseite Zw. und Oekolampad, Butzer, Hedio, der Strassburger Staatsmann, Stettmeister Jak. Sturm (RE 19, 105 ff.) u. a.

4. Um heftigere Konflikte zu vermeiden, wurden vom Landgrafen am 1. Okt. zunächst zu Privatgesprächen L. und Oekol., Mel. und Zw. einander gegenübergestellt; resultatlos verlief beiderseits diese erste Begegnung in der Abendmahlsfrage, aber es schwanden doch wenigstens Vorurteile und Missverständnisse der Wittenberger in anderen Punkten. Hatte doch der Strassburger Jurist Nic. Gerbel die Zwinglianer bei L. als solche denunziert, die in secretissima Trinitatis arcana verwegen eindrängen, nescio quid de personis excogitaturi (E 6, 39). Diese Verdächtigung hatte Eindruck gemacht; L. hatte daher seine Schrift gegen Zw. 1528 feierlich mit trinitarischem Bekenntnis geschirmt (EA 30, 363, vgl. schon 30, 19). Der Verdacht war dann besonders stark auf den Strassburger Theologen haften geblieben (CR 1, 1099; 4, 970, wohl wegen ihrer Beziehungen zu Hetzer, s. o. S. 95). Begründeten Anstoss hatte ferner u. a. Zw.s Lehre von der Erbsünde („morbus [ein natürliches Bresten], non peccatum“ WW 3, 629) gegeben und L. veranlasst, ihn als „neuen Pelagianer“ (EA 30, 365) zu kennzeichnen. Zufrieden konnte jetzt Mel. den Erfolg melden: „sie haben Unterricht von uns empfangen und sind in allen diesen Stücken gewichen“ (CR 1, 1099), d. h. teils hoben sich Missverständnisse, teils passte

[1] Universae ecclesiae ac toti imperio minatur horribilem mutationem (ista controversia). CR 23, 749. Cingliani . . . seditiosissima consilia ineunt opprimendi Imperatoris. 2, 104. — Eine handgreifliche Erfindung späterer Zeit ist Mel.s Marburger Brief an seinen Bruder (bei Hartfelder, Melanchthoniana Paedagogica S. 37. Lpz. 1892).

sich Zw. möglichst ihrem Sprachgebrauch an. Das öffentliche Gespräch am folgenden Tage, bei welchem L. allein gegen die beiden Schweizer disputierte, war wesentlich dem Abendmahlsdissensus gewidmet; betonte L. immer wieder die zwingende Kraft der Einsetzungsworte, allen Einwendungen gegen die Möglichkeit ihrer buchstäblichen Fassung Gottes Allmacht entgegenstellend, so jene Joh 6 und die Unmöglichkeit, dass ein Leib an mehr als einem Orte sein könne [1]. Brüderliche Vereinigung bot Zw. in herzlichen Worten an; aber da keiner von seinem Standorte wich, so fehlte für L. die unerlässliche Grundlage solcher Verständigung. Erfolglos wurde am 3. Okt. die Debatte fortgeführt, endlich abgebrochen mit gegenseitiger Bitte, die bitteren Reden, die gefallen, zu verzeihen. Nun versuchten noch die Strassburger, L.s Zustimmung zu ihrer Lehrweise in den verschiedensten Stücken zu erhalten; aber vorsichtig und misstrauisch wich L. aus: sein Geist und ihr Geist reime sich doch nicht zusammen, und ob sie auch daheim ebenso lehrten, wie jetzt Butzer hier vortrage? [2] Der nächste Tag verging in Einzelunterredungen, aus denen die Strassburger den Eindruck hinwegnahmen, ihr eigentlich unversöhnlicher Gegner sei Mel., und zwar aus Furcht, durch Verbindung mit den Schweizern die Aussicht auf Verständigung mit dem Kaiser und Ferdinand völlig zu verlieren. Aber auch L. blieb trotz Zw.s Bekenntnis: „Es sind keine Leute auf Erden, mit denen ich lieber wollte eins sein, denn mit den Wittenbergern“ bei seinem Urteil: „Ihr habt einen anderen Geist als wir“ [3].

5. Doch gelang es dem Landgrafen und den Schweizern, L. wenigstens, um den zwischen ihnen bestehenden grossen Consensus zu konstatieren, zur Aufsetzung eines Bekenntnisses in 15 Artikeln (M a r b u r g e r A r t i k e l) zu bewegen.

In 14 Artikeln wurde völliger Consensus ausgesprochen — die Schweizer fügten sich L.s Terminologie, so gewiss sie von sich aus manches (Erbsünde, Taufe, Privatbeichte) anders formuliert haben würden —; im 15. erklärten sie ihren Consensus in Bezug auf den Gebrauch sub utraque und die Ablehnung des Messopfers, einigten sich in der Formel, dass das Abendmahl „ein Sakrament des wahren Leibes und Blutes Christi“ sei, dass „die g e i s t l i c h e Niessung einem jeden Christen vornehmlich vonnöten“, auch dass „der Brauch des Sakraments, wie das Wort, von Gott geordnet sei, damit die schwachen Gewissen zum Glauben zu bewegen durch den heil. Geist“. Aber es bleibe der Dissensus über der Frage, „ob der wahre Leib und Blut Christi l e i b l i c h im Brot und Wein sei“; „so soll doch ein Teil gegen den andern christliche Liebe, sofern jedes Gewissen immer leiden kann, erzeigen“.

Beide Teile unterschrieben in doppeltem Exemplar [4]. Dazu gab man das

[1] Das ist es, was L. die Mathematik (Anecd. Brent. 67) und Mel. die geometria, die geometricae speculationes der Zwinglianer nennt (CR 1, 1049, 23, 752).

[2] Jonas fand in Butzer eine calliditas vulpina, perverse imitata prudentiam et acumen, CR 1, 1097.

[3] Die Verschiedenheit des Geistes hatte Zw. schon 1525 Oekol. gegenüber anerkannt (WW 7, 389 ff.); L., so meinte er, werde vom Geist der Furcht beherrscht! Baur II 309.

[4] Nach dem Kasseler ZhTh 18, 3 ff. und Heppe, Kassel 1854, nach dem Züricher Usteri in StKr 1883, 400 ff. Vgl. Köstlin II [5] 639. — CR 26, 113 ff.

Versprechen, das heftige Schreiben gegen einander zu lassen. Der Ausbruch des „englischen Schweisses" in der Stadt nötigte zum Abbruch.

L. hatte denn doch durch die persönliche Begegnung den Glauben an eine Annäherung gewonnen. Er urteilte im Ganzen freundlich, nur de peccato originis und über die leibliche Gegenwart Christi sah er noch einen dissensus fortbestehen. Aber „die Sache stehet in einer guten Hoffnung. Ich sage nicht, dass eine brüderliche Einigkeit sei, sondern eine gütige, freundliche Eintracht"[1], doch hoffte er von dem Gebet der Christen, dass sie „auch brüderlich" noch werden sollte (EA 36, 321 f.). Er hatte in Zw.s wiederholten Bitten um Anerkennung als Bruder das Zugeständnis erblickt, dass er sich eigentlich überwunden fühle und nur aus Rücksicht auf seine Partei nicht völlig nachgeben könne; das war ein schwerer Irrtum, denn Zw. hatte vielmehr Marburg in dem stolzen Bewusstsein verlassen, einen offenbaren Sieg über L.s „Unverschämtheit und Aufgeblasenheit" erfochten zu haben. In der Tat hatte er dort auf den Landgrafen Eindruck gemacht, so dass dieser zu Vermittlungen geneigt wurde, wenn er auch nach aussen hin es zur Zeit noch nicht offenbarte. Und gewonnen hatte er ihn zum Eintritt in sein „Burgrecht" (s. o. S. 85). Gingen doch des Landgrafen Pläne unter dem Eindruck des Friedens zwischen Kaiser und Papst (Barcelona, 29. Juni) und zwischen jenem und Frankreich (Cambrai, 3. August 1529) jetzt auch auf eine grosse Koalition gegen die habsburgische Macht, wozu Bündnisse von Venedig bis Dänemark geschlossen werden sollten, mit dem Ziel, Württemberg den Habsburgern zu entreissen und der Reformation aufzuschliessen, und weiter die Macht der Habsburger in Deutschland zu brechen. Aber sein nächster Plan eines starken religiös-politischen Bündnisses sämtlicher Evangelischen war jetzt vereitelt: sein Zustandekommen hätte den Landgrafen und Zw. zu den Führern eines fortan auch politischen Protestantismus gemacht, mit unabsehbaren, für das Reich wie für die Reformation gleich verhängnisvollen Konsequenzen. Andrerseits scheiterte der Bund gegen den Kaiser schon in der evg. Schweiz an Berns Ablehnung. Seit Marburg beginnt aber auch M. Butzer mit seinem Vermittlungsprogramm, zunächst in dem Vorwort zum Evangelien-Kommentar, März 1530, durch Erörterung des Unterschiedes von haereticus und erroneus (A. Lang, Der Evg.-Kommentar M. Butzers. Leipz. 1900. S. 386 ff. 392).

6. Auf der Rückkehr von Marburg wurden die Wittenberger zum Kurfürsten nach Schleiz berufen, der hier mit Markgraf Georg zusammentreffen wollte. Unterwegs erhielten sie Gegenordre, L. sendete aber ein (wohl in Eisenach, 7. Okt.) in Verständigung mit Mel. und Jonas aufgesetztes Glaubensbekenntnis, das der Kurfürst der politischen Verbindung der evg. gesinnten Stände zu Grunde legen wollte. So entstanden die sog. Schwabacher Artikel (CR 26, 138 ff., EA 24², 334 ff.).

In Eile entworfen, sind sie eine Ueberarbeitung der Marburger Artikel, aber mit bewusster Verschärfung besonders gegen den Zwinglianismus. Denn es handelte sich für den Kurfürsten darum, die oberdeutschen Städte nur dann politisch sich zu verbinden, wenn sie mit den andern „eines rechten christ-

[1] 1533 definiert L. die Liebe, die sie einander hier zugesagt, als die Liebe, „welche auch mit Feinden Frieden hält und bittet für sie". EA 31, 267.

lichen Glaubens wären, auch mit ihnen jetzt und hinfüro einerlei Taufe und Sakrament hielten". Die Artikel wurden also, wie L. später richtig betont hat, „nicht um der Papisten willen" (EA 24², 337) gestellt, sondern als Abgrenzung gegen den Zwinglianismus. Daher verschärfen sie die christologischen Aussagen (Art. 2 und 3), die Lehre von der Erbsünde (Art. 4 „nicht allein ein Feil oder Gebrechen"), von der Taufe (Art. 9) und besonders vom Abendmahl (Art. 10), indem die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in bestimmter Abwehr des „Widerteils" vorangestellt und in Art. 8 betont wird, dass Gott durch die Sakramente „den Glauben und seinen Geist anbietet und gibt". Daneben ist aber auch die Antithese gegen das Papsttum weiter ausgeführt. — Die Kirche, so erklärt hier L. in Art. 12, „ist nichts anderes, denn die Gläubigen an Christum, welche obengenannte Artikel und Stücke halten, glauben und lehren" (EA 24², 343)[1]. Hier beginnt also die „Gemeinde der Heiligen" in die luth. Bekenntniskirche sich zu verwandeln, welche Zw. und die Seinen als Nichtchristen zurückweist (vgl. o. S. 90).

Der praktische Erfolg dieser Artikel war, dass Strassburg und Ulm auf dem Konvent zu Schwabach (16. Okt.) sich weigerten, dieselben anzunehmen. Dasselbe wiederholte sich am 29. Nov. auf dem Konvent zu Schmalkalden. Vergeblich rieten sie, doch eine Verbindung einzugehen, „ob man schon aller Artikel nit so gar einig sei"; der gemeinsame Feind bedrohe ja das ganze Evangelium, nicht bloss einzelne Artikel. Aber es wurde ihnen bestimmt erwidert: wer bei den verzeichneten Artikeln des Glaubens nicht bleiben wolle, „neben denen gedächte der Kurfürst sich ferner in keine Handlung einzulassen". Der Bund mit den Oberdeutschen war somit unmöglich geworden. Das luth. Bündnis blieb in Süddeutschland auf Nürnberg beschränkt, Ulm trat dem Züricher Burgrecht bei. Das einzige Bindeglied bildete die Person des Landgrafen, der mit Zw. den Verkehr fortsetzte. Dieser aber hoffte, durch Gewinnung Hessens schliesslich Wittenberg politisch zu isolieren und auf diesem Wege es dann doch seinen Plänen fügsam machen zu können. So ging man dem Tage von Augsburg entgegen.

9. Der Augsburger Reichstag, 1530.

Aeltere Quellensammlungen von CHYTRAEUS, Rostock 1576; COELESTINUS, Frankf. a. O. 1597; WALCH 16, 542 ff.; JJMÜLLER (s. o. S. 98); ESCYPRIAN, Gotha 1730; GGWEBER, Frankf. 1783; dann FÖRSTEMANN, Archiv f. d. G. d. kirchl. Ref. Halle 1831. Ders., Urkundenbuch zur G. des Reichst. zu Augsburg. 2 Bde. 1833—35. CR 2 u. 16. E 7 u. 8. KILIANLEIB, Annales in DÖLLINGER, Beiträge II 538 ff. Chroniken d. deutschen Städte 23, 252 ff. STEHSES, Campegios Berichte in RQ 17, 383 ff.; 18, 358 ff.; 19, 129 ff.; 20, 54 ff. JFICKER, Die Konfutation. Gotha, Lpz. 1891. STROBEL, Beitr. z. Lit. 1, 413 ff. PLITT (s. o. S. 6) Bd. 2. ZÖCKLER, Die CA. Frankf. 1870. THKOLDE, Die CA. Gotha 1896. Ders. in RE 2, 242 ff., Die älteste Redaktion der Augsb. Konf. Gütersloh 1906, u. Neue Augustana-Studien in NkZ 17, 729 ff. SCHIRRMACHER, Briefe und Akten. Gotha 1876. VIRCK in ZKG 9, 67 ff. BRIEGER, ebd. 12, 123 ff. Ders. Zur Gesch. d. Augsb. Reichstages. Leipz. 1903 und ZKG 27, 333 ff. PTSCHACKERT, Die unveränd. CA. Leipz. 1901. LOOFS⁴ 817 ff.

[1] Vgl. damit EA 31, 250 (1533), wo L. „das Wort der Gnaden und Vergebung der Sünden als den Hauptartikel, aus welchem alle unsere Lehre geflossen ist", in den Mittelpunkt rückt.

1. Am 29. Juni 1529 war der Friede des Kaisers mit dem Papst in Barcelona glücklich zu Stande gekommen, „unausflöslicher Friede, Freundschaft und Bündnis"; der Kaiser sollte sich alsbald nach Italien begeben, dem Papst Obedienz leisten und die Krönung von ihm erhalten; er und sein Bruder verpflichteten sich, dann mit allen Mitteln der verpestenden Krankheit der neuen Meinungen ein Ziel zu setzen, event. die Christo zugefügte Unbill nach Kräften zu rächen. Vom Konzil wurde dagegen kein Wort gesagt[1]. Der (Damen-)Friede zu Cambrai (3. Aug.) söhnte den Kaiser auch mit Frankreich aus (o. S. 103). Jetzt schien Karl rückhaltslos der deutschen Angelegenheit sich widmen, seine Pläne gegen die Ketzer ausführen zu können. Am 12. Aug. landete er in Genua, entgegenkommend ging er auf Wünsche des Papstes ein, und am 22. und 24. Febr. 1530 fand die doppelte Krönungsfeier in Bologna — zum letztenmal in der deutschen Geschichte — statt, die den Papst und den Kaiser als die beiden Leuchten der Welt in friedlichem Verein darstellte. Keiner der deutschen Kurfürsten war zur Kaiserkrönung geladen und nicht der König der Deutschen, sondern der von Spanien, Italien und den Niederlanden war gekrönt worden (BAUMGARTEN II 704). Wenige Tage zuvor war (datiert vom 21. Jan.) das Ausschreiben (FÖRSTEMANN, UB I 2 ff.) zum Reichstag nach Augsburg ausgegangen.

Ueberraschend war der friedliche Ton: der Reichstag solle über die Beilegung des Zwiespaltes im hl. Glauben verhandeln, und zwar so, dass „eines Jeden Gutdünken, Opinion und Meinung in Liebe und Gütigkeit gehört werde", um sie „zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen und zu vergleichen, alles, so zu beiden Teilen mit Unrecht aufgelegt werde, abzutun". Also verhandeln wollte der Kaiser mit den Protestanten, sie hören, nicht diktatorisch dem Wormser Edikt sie unterwerfen. Karl traute doch seiner eigenen Machtstellung, dem Frieden mit Frankreich und den freundschaftlichen Gesinnungen des Papstes nicht so weit, dass er nicht den Weg der Verhandlungen, denen sein persönliches Erscheinen gebührenden Nachdruck verlieh, dem der rücksichtslosen Gewalt vorgezogen hätte. Er war der guten Zuversicht, auf diesem Wege schneller und sicherer zum Ziel zu gelangen. Auch der Papst war damit einverstanden, dass es zunächst mit der „via dulcis" versucht wurde; andere, auf blutige Gewalttat drängende Ratgeber[2] (EA 25², 16 ff., 113 ff. CR 12, 309 ff.) fanden z. Z. kein Gehör. Die Evangelischen aber hielten diese Taktik für sachliches Entgegenkommen.

2. Am 15. Juni ritt Karl in kaiserlichem Pomp in Augsburg ein, nachdem er schon vorher ein Verbot der evg. Predigt während

[1] Konz.-G. IX 561 f. BAUMGARTEN, Karl V. II 692 ff.

[2] Vgl. Campegios Gutachten, das „giftige Gewächs mit Feuer und Schwert auszurotten" bei MAURENBRECHER, Karl V. u. d. deutschen Protest. Anh. S. 2 ff. EHSES in RQ 9, 406 ff.

des Reichstags voraufgesandt hatte. Die Fronleichnamsprozession des nächsten Tages gab den evg. Fürsten Gelegenheit, sofort ihre Gewissensstellung bestimmt an den Tag zu legen; in Sachen der Predigt fügten sie sich dem kaiserlichen Willen, wonach nur von ihm selbst bestellte Prediger fortan predigen durften. Am 20. Juni wurde der Reichstag eröffnet. Die Proposition wollte erst über den Türken, dann über die Glaubensfrage verhandelt wissen, wozu die Stände in deutscher und lat. Sprache ihre Meinung schriftlich kund tun sollten; die Evangelischen erreichten aber die Voranstellung der Glaubensfrage. Am 24. Juni hatten sie ihre „Beschwerden und Opinion den Glauben belangend" bereit und baten um Erlaubnis, sie verlesen zu dürfen. Der Kaiser entschloss sich, dem Drängen nachzugeben und den nächsten Tag zur Verlesung zu bestimmen. So erfolgte diese am Nachmittag des 25. Juni im Saal des Bischofshofes: der sächsische Kanzler Baier las laut und vernehmlich das deutsche Exemplar des Bekenntnisses, des Kurfürsten Begehren gemäss, dass auf deutschem Boden das deutsche, nicht das lat. Exemplar zur Verlesung gelangen müsse. Beide Exemplare wurden darauf dem Kaiser behändigt.

Diese Schrift war schon vor der Abreise zum Reichstag vorbereitet worden. Am 14. März hatte bereits der Kurfürst L., Jonas, Bugenhagen und Mel. aufgefordert, demnächst nach Torgau zu kommen; es werde ja nötig sein, vor Anfang des Reichstags über alle Artikel, um welche Zwiespalt im Glauben und in KBräuchen bestehe, ins Klare zu kommen, ob und inwieweit dieselben Gegenstand eines Nachgebens und Verhandelns zwischen den streitenden Parteien werden könnten. Kanzler Brück hatte gleich den praktischen Vorschlag gemacht, dass die Meinung der Evangelischen „ordentlich in Schriften zusammengezogen werde, mit gründlicher Bewährung derselben aus göttlicher Schrift", da man auf dem Reichstag schwerlich den Predigern, sondern nur den Fürsten und Räten das Wort verstatten werde (CR 2, 25 ff.). Was die Theologen daraufhin gemeinsam gearbeitet haben, liegt uns in CR 26, 171—182 vor[1], ein Kollektivgutachten, als Apologie gegen den Vorwurf gefasst, dass man dem Kurfürsten unbillig nachsage, „er tue allen Gottesdienst ab und lasse ein heidnisch, wild Leben und Ungehorsam anrichten". Dem gegenüber wird in 10 Artikeln dargelegt, dass er vielmehr mit höchstem Ernste rechten wahrhaftigen Gottesdienst aufrichte, und was ihn bewogen, etliche Missbräuche fallen zu lassen. Der zweite Teil der CA hat in diesen „Torgauer Artikeln" seine Vorarbeit (CR 2, 47). Mit diesen begaben sich die Theologen, durch ein zweites Schreiben des Kurfürsten vom 21. März zitiert (CR 2, 33), nach Torgau. Sie nahmen ausserdem die Visitationsordnung (s. o. S. 81), die Marb. und Schwab. Artikel als weiteres Material mit sich. L., Mel. und Jonas begleiteten den Kurfürsten auf seiner Reise, unterwegs schlossen sich noch

[1] Vgl. ENGELHARDT in ZhTh 1865, 550 ff. u. BRIEGER in Kirchengesch. Studien S. 268 ff. Lpz. 1888.

Spalatin, Joh. Agricola und Kasp. Aquila an. In Koburg entschied sich, dass L. nicht weiter mitgenommen werden konnte, da nicht nur Augsburg dem Geächteten verschlossen war, sondern auch schon Nürnberg aus Rücksicht auf den Kaiser ihm das Geleit versagte[1]. Schon in Koburg während mehrtägigen Aufenthalts begann Mel. sich an die Redaktion des „sächs. Ratschlags" zu begeben, den er selbst in der ersten Zeit als „Apologia" bezeichnete, denn er galt zunächst einer Rechtfertigung der Abweichungen, die das KWesen der Evangelischen der kath. Tradition und Praxis gegenüber aufwies. Im weiteren Verlauf der Arbeit musste aber Mel. in zwei Richtungen umarbeiten: er musste kürzen, neque enim vacat Caesari audire prolixas disputationes (CR 2, 45), und er musste die Apologia zur Confessio umgestalten, um einen Angriff Ecks auf die Evangelischen, den dieser dem Kaiser am 14. März zugestellt hatte, zu parieren. In 404 Sätzen, in denen L., Zw. und die Wiedertäufer geflissentlich unter einander gemengt waren, hatte Eck dem Kaiser L. als den denunziert, dem die Kirche die „Bilderstürmer, Sakramentierer", ja auch „Anabaptistas, novos Epicureos, qui animam mortalem assererent . . . novos item Cerinthianos, qui Christum deum negarent" verdanke[2]. Nun war des Kaisers Standpunkt der, dass er bei den mancherlei Gerüchten über das, was eigentlich Lehre der Evangelischen sei, sich vor allem davon vergewissern wollte, ob ihre Lehre mit den „12 Artikeln des christl. Glaubens" (Apostolicum) in Einklang sei oder nicht. Nur in ersterem Falle hielt er einen Ausgleichs- und Reunionsversuch für möglich[3]. So erwies es sich als nötig, in der Apologia „omnes fere articulos fidei" zu berühren, als „remedium" gegen Ecks Verdächtigungen (CR 2, 45). Die Marb. und Schwab. Artikel dienten hiebei als Vorlage. Am 11. Mai wurde L. der Entwurf der CA zugestellt[4]; er gab seine Zustimmung mit der charakteristischen Bemerkung: „denn ich so sanft und leise nicht treten kann" (dEW 4, 17). Aber von nun an änderte und feilte Mel. noch unaufhörlich an seiner Arbeit (am deutschen Text mehr als am lat.), und zwar je länger je ängstlicher im Interesse der Abschwächung aller Schärfen gegen Rom (CR 2, 57, 60, 140) — je mehr er abschwächte, um so mehr fand er, dass er noch immer viel zu scharf geschrieben habe: „Satis est meo judicio vehemens" (CR 2, 142). Gern hätte er noch weiter abgeblasst, aber die evg. Theologen, die mit ihm in Augsburg waren, legten ihr Veto ein (CR 2, 140). Erst kurz vor der Uebergabe entschied es sich, dass die andern evg. Stände, die z. T. eigene Bekenntnisse vorbereitet hatten[5], den „sächs. Ratschlag" zu ihrem Kollektivbekenntnis machten. Damit musste Mel.s., ganz auf die sächs. Verhältnisse zugeschnittene, dem Kaiser gegenüber sehr leise tretende Vorrede verschwinden — erst jüngst wurde sie durch Kolde bekannt gemacht —. Kanzler Brück fertigte eine neue Praefatio, die Jonas ins Lat. übertrug. Be-

[1] Burckhardt in ZkW 10, 97 f. Kolde in Kirchengesch. Studien S. 521 ff.

[2] Wiedemann, Eck S. 580 ff. Plitt I 526 ff. E 7, 323, 330, 353. GKawerau in BBKG 5, 128 ff.

[3] GKawerau, Agricola S. 100. Maurenbrecher, Kath. Ref. I 299.

[4] Die Gestalt welche die CA damals hatte, ist ungefähr aus der zu erkennen, in der sie Ende Mai den Nürnbergern zugestellt wurde, bei Kolde, Die älteste Redaktion S. 4 ff.

[5] Das Reutlinger von M. Alber bei Gayler, Denkw. d. Stadt Reutl. 1840, S. 350 ff.; das Ulmer bei Egelhaaf II 142 ff.; das Heilbronner (von Lachmann) in ZKG 25, 311 ff.

sonders wichtig aber war es, dass Landgraf Philipp, trotzdem dass er die ernstlichsten Anstrengungen machte, die „Bruderschaft“ zwischen den streitenden evg. Lagern herzustellen, politisch genug war, sich nicht von Sachsen zu isolieren[1]. So unterzeichneten ausser dem Kurfürsten Johann noch Markgraf Georg von Ansbach, Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg, Landgraf Philipp, Fürst Wolfgang von Anhalt [das lat. Exemplar wohl auch Kurprinz Johann Friedrich und Herzog Franz von Braunschweig-Lüneburg][2] und die Städte Nürnberg und Reutlingen. Während des Reichstags traten noch Weissenburg (in Franken), Heilbronn, Kempten und Windsheim hinzu. Das lat. Original wanderte ins kaiserliche Archiv nach Brüssel; König Philipp II. requirierte es von dort 1569 nach Spanien, damit „ein solch verfluchtes Werk für immer vernichtet sei“[3]. Das deutsche kam ins Mainzer Archiv, wurde angeblich von hier 1546 aufs Konzil nach Trient mitgenommen und ist seitdem (wenn nicht schon früher) verschwunden, wenn auch Mainz noch lange Zeit die Protestanten mit der Vorspiegelung, es zu besitzen, hinters Licht geführt und die Textgeschichte der CA damit bös verwirrt hat. TSCHACKERT hat den mühevollen Versuch gemacht, aus den der Uebergabe zeitlich am nächsten stehenden Handschriften den dem Kaiser übergebenen Text festzustellen, ein Bemühen, das doch nur annähernd zum Ziele führt. Melanchthons ed. princeps (mit neuen Aenderungen am Text) erschien zusammen mit der Apologie lat. und deutsch im Frühjahr 1531.

Fast hätte noch Mel. selbst die Vorlegung der CA vereitelt, denn seit der Ankunft des Kaisers hatte er vertrauensselig Anknüpfung mit den Kaiserlichen gesucht. Dem kaiserlichen Sekretär Alf. Valdés hatte er erklärt, Reunion könne geschehen, wenn nur Kelch, Priesterehe, Abschaffung der missa privata bewilligt und die Erledigung anderer strittigen Punkte dem Konzil überlassen würde (CR 2, 122 f. LÄMMER, Monum Vatic. p. 43 f.). Der Kaiser und Campegio waren damit zufrieden, nur die Abschaffung der Privatmessen wies letzterer zurück. Mel. war erbötig, schriftlich diese Vergleichsbedingungen zu formulieren; aber die Fürsten bestanden auf der Ueberreichung ihrer Confessio (vgl. KOLDE, Die älteste Redaktion S. 76 ff.).

3. Die CA will geschichtlich gewürdigt werden als Nachweis der Zugehörigkeit der protestierenden Stände trotz ihrer Neuerung zur katholischen Kirche[4]. Als eine auf dem Boden dieser Kirche

---

[1] Seine Meinung darf nicht allein nach E 7. 340: „Non sentit cum Zwinglio“ beurteilt werden; vgl. Lamberts Zeugnis bei FUESLIN, Epist. Ref. Cent. I 71, und bes. seine eigenen Darlegungen CR 2, 97, 100. Er fusst auf dem im Marb. Art. 15 konstatierten Consensus im Abendmahl; dieser ist so gross, dass er Bruderschaft und gegenseitiges Tolerieren möglich macht. In der kontroversen Frage aber lehrt Zw. ihm „dem Glauben und der Schrift nach“, während L.s Lehre „nicht kann gewiss gemacht werden aus klarem Text, ohne Glosse“. Er unterschrieb die CA, erklärte aber zugleich, sibi de sacramento a nostris non satisfieri (CR 2, 155).

[2] Vgl. KÖLLNER, Symbolik I 201 ff. — EA 48, 128. ZKG 11, 216.

[3] DÖLLINGER, Beiträge I 648. OWALTZ in HZ 42, 564 ff.

[4] Diese Auffassung vertraten die Evangelischen noch 1546: „Nostri . . . affirmant . . . confessionis Augustanae doctrinam . . . esse consensum catholicae Ecclesiae Dei“; daher protestieren sie gegen den Vorwurf, „quod ab Ecclesia

um ihr Existenzrecht kämpfende Partei treten sie den Gegnern gegenüber, bestrebt, ihre Uebereinstimmung mit den anerkannten Glaubensartikeln der Kirche zu erweisen (nos nihil docere contra ullum fidei articulum, E 8, 311), ihre besondere Lehrform nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit den Zeugnissen anerkannter kath. Autoritäten zu decken, alle ihre Neuerungen als Abstellung eingedrungener Missbräuche zu erweisen: dass also in ihrer Lehre nichts sei, „quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nota est . . . Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus“ (CR 26, 290)[1]. Möglichst scharf scheiden sie ihre Sache von der der Zwinglianer und Wiedertäufer; möglichst eng passen sie ihre Abendmahlslehre der kath. an, ohne den Dissensus betreffs der Transsubstantiation auszusprechen[2]. Das Papsttum wird „aus Ursachen“ gar nicht erwähnt. Ihre Lehrartikel kommen demgemäss nach dem Schema der kath. Dogmatik zur Darstellung, wichtige Bestandteile des luth. Evangeliums (z. B. das Priestertum der Gläubigen) bleiben unausgesprochen. Gleichwohl ist es Mel. gelungen, die Heilslehre der Reformation hier zu klassischem Ausdruck zu bringen und an entscheidenden Punkten immer wieder durchschlagend zur Geltung kommen zu lassen (besonders schön in Art. 20), und tatsächlich ist trotz des Rückgangs auf kirchliche Autoritäten doch die normative Autorität der Schrift ausschlaggebend.

Die Praefatio bezeichnet die nachfolgende Schrift als die im Gehorsam gegen das kaiserliche Ausschreiben erfolgte Darlegung ihrer öffentlichen Lehre, auf Grund deren sie erbötig sind, sobald die Gegner eine gleiche Schrift vorlegen, als Partei mit der andern Partei Vergleichsverhandlungen zu führen; zugleich aber auch zuversichtlich als das „aus Grunde göttlicher heiliger Schrift“ geschöpfte Bekenntnis ihres Glaubens. Bleiben Vergleichsverhandlungen erfolglos, so seien sie nach wie vor bereit, auf einem „gemeinen, freien, christlichen“ Konzil ihre Sache zu verantworten[3].

L. hat die CA auf der einen Seite stets freudig anerkannt (E 8, 83 u. ö.), andrerseits hat er Mel.s optimistische Beurteilung der Gegner (8, 79) und das geflissentliche Verschweigen (dissimulatio) wichtiger Punkte des Gegensatzes (de purgatorio, de sanctorum cultu [Art. 21 ist ihm also zu schwächlich oder hatte ihm noch nicht vorgelegen] et maxime de Antichristo Papa, 8, 133) ge-

defecerint.“ CR 6, 35. Auch die Wittenberger Ordinationszeugnisse bekennen die Doctrina catholicae Ecclesiae Christi, z. B. DEW 5, 78.

[1] So der dem Kaiser übergebene Wortlaut, den Mel. hernach in der 2. Ausgabe der ed. princeps abgeschwächt hat, vgl. KOLDE, Die CA S. 11.

[2] Ja die Apol. redet in einem Zitat aus Theophylact so (p. 157), als ob sie die Wandlung lehre. Vgl. die Vorhaltungen, die Bullinger darüber Mel. machte, BINDSEIL, Mel. Epp. p. 431.

[3] Vgl. KTHIEME, Eine kath. Beleuchtung der CA. Leipz. 1898.

tadelt. Vgl. auch 8, 42: „Plus satis cessum est in ista Apologia." L.s eigenes „Augsb. Bekenntnis" liegt uns in seiner scharfen Schrift: „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg" vor (EA 24[2]. 356 ff.): nicht er, sondern die Gegenpartei ist für alles Unheil verantwortlich, das Deutschland in den letzten zehn Jahren gesehen hat. So hält er den Römischen eine Busspredigt von seltener Schärfe: „Wir und ihr wisset, dass ihr ohne Gottes Wort lebet, wir aber Gottes Wort haben." Anfang Juni ging diese Schrift aus; der Kaiser verbot ihren Verkauf in Augsburg (E 7, 268)[1].

Die CA wurde fortan zunächst die Bundesurkunde des Schmalkaldischen Bundes; sehr schnell fand sie aber auch Verwendung als Lehrnorm der luth. Landeskirchen: so schon 1530 (?) im Herzogtum Preussen (Tschackert I 172). Wie schnell sie innerhalb des Bundes als Lehrschranke betrachtet wurde, zeigt 1532 das Gutachten Anecd. Brent. p. 128, 132. Die sächsischen Visitationsartikel von 1533 verordneten, dass in allen Pfarren auch CA und Apologie angeschafft werden mussten (Richter, KOO I 228); ein Gelübde auf die CA wurde in demselben Jahre für theol. Promotionen in Wittenberg eingeführt (CR 12, 6 f.); für die Pfarrer erfolgte die gleiche Lehrverpflichtung durch die Pomm. KO von 1535 (Richter I 248) — seitdem wurde die Behandlung der CA als Symbol immer allgemeiner. Der Schmalkaldener Tag 1535 verpflichtete alle neu aufzunehmenden Bundesglieder, „dass sie dem Wort Gottes und der reinen Lehre unserer Konfession . . . gleichförmig lehren und predigen lassen, auch darob festiglich halten sollen und wollen" (Strassb. pol. Korresp. 2, 322).

4. Da sich die Bemühungen des Landgrafen, für die oberdeutschen Städte Anschluss an die Lutherischen zu erreichen, zerschlugen und die Bitte der Strassburger, die CA ohne Art. 10 unterschreiben zu dürfen, von den Fürsten abgeschlagen wurde (CR 2, 155), liessen die Strassburger Gesandten durch die schleunigst nach Augsburg berufenen Butzer und Capito ein Bekenntnis der vier Städte Strassburg, Konstanz, Memmingen, Lindau aufsetzen (Tetrapolitana)[2], dessen feierliche Ueberreichung zwar der Kaiser in verletzender Form ablehnte, das aber am 9. Juli an ihn eingereicht und darauf nur im Ausschuss der Fürsten verlesen wurde. Ulm isolierte sich völlig und verweigerte den Anschluss an die vier Städte[3].

Schärfer in der Polemik gegen römische Lehre und Praxis (auch scharf gegen den Gebrauch der Bilder), schärfer in der Betonung des Schriftprinzips, aber auch breiter als die CA, bemüht sich die Tetrap., im Abendmahlsartikel

---

[1] Wertlos ist Mel.s spätere Klage: „Lutherus ipse non voluit scribere talem aliquam confessionem, cujus tamen erat scribere", daher habe er heran gemusst; Sächs. K.- u. Schulbl. 1877, 261. Untergeschoben aber ist der Brief an seinen Bruder, mit der Exklamation: „Es wollten andere Theologen das Buch schreiben, und wollte Gott! man hätte es ihnen zugelassen". Hartfelder, Melanchthoniana paed. S. 38.

[2] KMüller, Bek. S. 55 ff. — Schelhorn, Amoen. VI (1727) S. 305 ff. Sein eignes Bekenntnis hielt Konstanz nun zurück; gedruckt durch JFicker in Festschrift für Holtzmann, Tüb. 1902, 245 ff.

[3] Vgl. ZhTh 19, 445 ff.

(18) eine mittlere Lehre, die Zw.s Protest gegen die manducatio oralis teilt, aber doch auch mehr als ein Gedächtnismahl statuieren will, in möglichst lutheranisierenden Ausdrücken vorzutragen: Christus verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum et vitae aeterne dare per sacramenta dignatur. (Der ihnen vom Kaiser hernach vorgelegten Frage, ob sie denn nun zwingl. oder luth. wären, wichen sie konsequent aus unter Hinweis auf das von ihnen übergebene Bekenntnis.) Auch Zw. sendete ein vom 3. Juli datiertes Bekenntnis Fidei ratio ad Carolum imperatorem (Opp. 4, 1 ff., KMüller, Bek. S. 79 ff., Schaff I 366 ff.) nach Augsburg ein.

5. Die Verlesung der CA hatte wohl auf einzelne der kath. Fürsten einen günstigen Eindruck gemacht; als aber der Kaiser nun den Rat der kath. Stände einforderte, was er tun solle, empfahlen sie ihm (26. Juni), die Schrift durch verständige Gelehrte prüfen und widerlegen zu lassen, zugleich aber auch zur Reform der Missbräuche Mittel zu suchen. Eifrig wirkte auch der Legat Campegio auf Karl ein: in der CA sei vieles von der wahren Lehre der Protestanten verschleiert, andres sei, soweit es gut, der kath. Doktrin entnommen, soweit es falsch, als Aufwärmung längst verdammter Ketzereien nachzuweisen. Eine Konfutation dieses Inhalts sei abzufassen und dann dem Reichstag als die endgültige Entscheidung in der Glaubensfrage vorzulesen.

Der Kaiser übertrug darauf dem Legaten die Leitung der Arbeit zur schriftlichen Widerlegung der CA, wollte aber auch die Abstellung der Missbräuche nicht aus dem Auge verlieren. Campegio rief gegen 20 kath. Theologen zur Bearbeitung der Confutatio zusammen, unter denen Eck, Faber, Cochleus, die feindseligsten Gegner der Reformation, sich befanden.

Inzwischen suchte Mel. sofort wieder Verbindung mit den Römischen. Nicht nur mit dem kaiserlichen Hof knüpfte er alsbald wieder an, sondern schrieb auch am 4. (?)[1] Juli an Campegio einen Brief, der neben den gröbsten Schmeicheleien die „unwahre und unwürdige“ Erklärung enthält: „Dogma nullum habemus diversum ab ecclesia Romana. Parati sumus obedire ecclesiae Romanae, modo illa pro sua clementia, qua semper erga omnes gentes usa est, pauca quaedam vel dissimulet vel relaxet, quae jam mutare ne quidem si velimus queamus.“ Freilich würden sie von Böswilligen verleumdet, aber: „Romani Pontificis auctoritatem et universam politiam ecclesiasticam reverenter colimus . . . Nullam ob rem aliam plus odii sustinemus in Germania, quam quia ecclesiae Romanae (!) dogmata summa constantia defendimus . . . levis quaedam dissimilitudo rituum est, quae videtur obsistere concordiae“ (CR 2, 170). Und nun reduziert er die Forderungen auf Laienkelch und Priesterehe; über die Messe würden ja wohl die Gelehrten sich einigen. Dafür erbiete er sich obedientiam reddere et jurisdictionem Episcopis (173). Der Legat zögerte mit der Antwort: er hoffte cunctando die Protestanten immer billiger zu bekommen. Glücklicherweise war inzwischen den Genossen Mel.s konzessionslustige Haltung bedenklich geworden; sie setzten L. von seiner Aengstlichkeit und Nach-

[1] Vgl. RQ 18, 359 f.

giebigkeit in Kenntnis, der darauf seine Vertrauensseligkeit zu bekämpfen suchte (E 8, 100).

6. Am 9. Juli wurde den evg. Ständen die verfängliche Frage vorgelegt, ob sie ausser den in der CA vorgelegten noch andre strittige Artikel hätten; sie antworteten ausweichend (CR 2, 181 ff.). Die kath. Theologen hatten nun auch ihre Confutatio (Catholica et quasi extemporalis responsio) fertiggestellt; Eck war der Hauptverfasser, Faber u. a. hatten Beilagen dazu beigesteuert.

Es ist eine umfangreiche, ingrimmige Anklageschrift, von dem Gedanken beherrscht, dass die CA die wahre Lehre der Evangelischen und die verderblichen Früchte derselben beständig verhülle und verschweige (zum ersten Male abgedruckt bei Ficker S. 1 ff.). Deutsch und lat. wurde sie am 12. Juli dem Kaiser behändigt. Aber hiermit konnte dieser bei dem Bestreben, die Protestanten in möglichst milder Form der Kirche wieder zu unterwerfen und zugleich den Wünschen der Reformfreunde auf kath. Seite zu genügen, schlechterdings nichts anfangen. Er und nicht minder die kath. Stände forderten eine gründliche Ueberarbeitung. So wurde aufs neue an der Confutatio gearbeitet, aus einer Anklageschrift der Theologen eine Antwort des Kaisers auf die CA in kürzerer, milderer und würdigerer Fassung gemacht (CR 27, 81 ff.). Der Kaiser redet in ihr als Schirmherr der Kirche und Anwalt des kath. Glaubens. Unter fortwährenden Umgestaltungen und Nachbesserungeu, bei denen Campegios Schärfe der milderen Haltung der kaiserlichen Politik schliesslich weichen musste, erhielt endlich die Confutatio die Gestalt, in der sie am 3. Aug. den Ständen des Reichs durch den kaiserlichen Sekretär Alexander Schweiss vorgelesen wurde; auch jetzt noch eine oft recht schwache Verteidigung des römischen Kirchentums und mehr Anklage als Widerlegung der Gegner. Der Kaiser erklärte hiermit die Protestanten für widerlegt; sie möchten jetzt zum Gehorsam gegen die Kirche zurückkehren, sonst werde er sich gegen sie als „Vogt und Beschirmer“ der kath. Kirche halten. Diese forderten Abschrift der Confutatio; da ihnen solche nur unter der Bedingung, weder darauf zu antworten, noch sie zu veröffentlichen, gewährt werden sollte, so standen sie von dieser Forderung ab, wiesen aber auch die kaiserliche Zumutung standhaft zurück. Je schärfer man sie jetzt bedrohte, um so herzhafter erhoben die evg. Fürsten ihr Haupt. Der Landgraf verliess plötzlich am 6. Aug. den Reichstag (wahrscheinlich weil er erfahren, dass Zürich sein hessisches Burgrecht angenommen), nachdem er erklärt hatte, lieber Leib und Leben lassen, als vom Bekenntnis weichen zu wollen; ebenso fest stand Kurf. Johann der Alternative gegenüber, „Gott oder die Welt zu verleugnen“.

Nur Mel. wiegte sich aufs neue in der „spes transactionis“ (CR 2, 261). Wieder hatte er (wohl Ende Juli) Campegio seine Conditiones eingereicht, in denen er sich auf die Forderung des Kelches und der Priesterehe beschränkte, einen friedlichen Vergleich über die Messe erhoffte, die Reformation im übrigen als „temerarii motus“ preisgab (CR 2, 246 ff.). Diese Haltung Mel.s in ihrem schroffen Gegensatz zu der Bekennertreue der Fürsten machte Campegio nur noch zuversichtlicher in der Erwartung, dass von ihm alles zu erhalten sein werde; liess er ihm doch jetzt gar für fernere gute Dienste klingende Belohnung anbieten (Lämmer, Mon. Vatic. p. 53)!

7. Der Kaiser aber trug Bedenken, in diesem Moment rück-

sichtslos die gedrohte Gewalt gegen die halsstarrigen Fürsten anzuwenden; das Konzil, zu dessen Einberufung er eben wieder den Papst ermahnt hatte und dessen Konvokation in diesem Stadium für die Reformation verhängnisvoll gewesen wäre, wurde von Clemens am allermeisten gefürchtet und hintertrieben; so empfahl es sich, Mel.s Nachgiebigkeit zu benutzen und den Weg der Verhandlungen zu betreten.

Ein Ausschuss von je 7 Personen begann gütliche Unterredungen über die Religionsfrage. Eck und Mel. führten vornehmlich das Wort. Wirklich verständigte man sich über verschiedene Artikel der CA (1, 3, 7, 9—11, 13, 16 bis 19); das sola fide liess man wenigstens formell fallen. Katholischerseits gestand man für die prot. Gebiete den Laienkelch zu, vorbehaltlich päpstlicher Genehmigung, bis zur Entscheidung durchs Konzil und unter der Bedingung, dass die Protestanten die Rechtmässigkeit auch der comm. sub una lehren würden; das Messopfer ermässigten sie zu einem „wiedergedächtlichen Opfer, zur Erinnerung des Sterbens Christi“ (sacrif. repraesentativum). Die verheirateten Priester der Evangelischen wollten sie bis zum Konzil dulden, „zu verschonen der verführten Weibsbilder“, weitere Eheschliessungen aber nicht gestatten; die eingezogenen Klostergüter sollten sofort wieder in kirchliche Verwaltung zurückgelangen. Auf diese Selbstvernichtungsvorschläge gingen die evg. Ausschussmitglieder nun freilich nicht ein, aber auch ihre Gegenvorschläge (FÖRSTEMANN, Urk.-Buch II 256 ff.) machten Konzessionen weitestgehender Art. Während die Verhandlungen hin und her gingen, holte man L.s Gutachten ein, und dessen Antworten vom 26. Aug. (E 8, 215 ff.) brachten den Ausschlag „wie eine Befreiung von bösem Zauber“. Die Forderungen der Gegner wurden abgelehnt; Kurf. Johann erbat sich vom Kaiser Urlaub.

8. Aber noch einmal begann vom kaiserlichen Hofe her das Reunionswerk in der Form von Friedensverhandlungen, wobei wesentlich die früheren Vergleichsbedingungen wieder zum Vorschein kamen. Abermals neue Konzessionswilligkeit Mel.s, aber auch steigender Unwille der Protestanten gegen ihn; und nun vollzieht sich bei letzteren die Wendung, dass, je hartnäckiger sie den römischen Lockungen und Drohungen wiederstehen, um so mehr — zu Mel.s Ueberraschung — eine Verständigung mit den Oberdeutschen erfolgt. Butzer hatte ja die Dinge klüglich so gelenkt, dass die vier Städte sich nicht als Zwinglianer bekannt, sondern wesentlich den in Marburg erzielten Konsensus als ihre Abendmahlslehre ausgesprochen hatten; unermüdlich, durch keine Unfreundlichkeit zurückgeschreckt, hatte er darauf in Augsburg Annäherung an die Wittenberger gesucht, schliesslich L. selbst am 25. Sept. in Koburg aufgesucht und so viel erreicht, dass dieser eine Verständigung in der Sakramentsfrage mit den Strassburgern fortan für möglich hielt (E 8, 209, 292. 312). So gewiss Art. 10 der CA Protest gegen Zw. sein will und in diesem Interesse den Konsensus mit der kath. Kirche betont, so lautete doch das Urteil der Oberdeutschen über ihn auffallend freundlich: sie fanden ihn „ganz bescheidenlich gehalten“ und meinten, wenn man ihnen statt des Schwabacher Art. 10 diesen bei den Verhandlungen von 1529 vorgelegt hätte, „so wären wir nit von einander zertrennt“ [1].

---

[1] DOBEL, Memmingen IV 32.

Der Kaiser, auch durch die Türkengefahr und den Mangel an Kriegsbereitschaft bewogen, immer wieder die gewaltsame Entscheidung zu vertagen[1], legte, da alle Verhandlungen resultatlos blieben, schliesslich einen Reichstagsabschied vor, der zwar die CA für widerlegt erklärte, aber den Protestierenden doch noch bis zum 15. April nächsten Jahres Frist setzte, sich zur Annahme der noch unverglichenen Artikel zu entschliessen; bis dahin werde auch er sich überlegen, was ihm dann zu tun gebühre. Bis dahin sollten alle weiteren kirchlichen Neuerungen streng verboten sein. Endlich sollten sie mit dem Kaiser und den kath. Ständen gegen die Wiedertäufer und gegen die, „so das heilige hochwürdige Sakrament nicht halten", gemeinsame Sache machen. Das Kammergericht aber solle gegen jede Verletzung dieses Abschieds einschreiten. Die evg. Stände antworteten darauf mit dem Protest: ihre Konfession sei nicht widerlegt, der Kaiser möge doch nur Mel.s Apologie (erste Ausarbeitung, nach Notizen, die man sich während der Verlesung der Confutatio gemacht hatte, CR 27, 247 ff., 275—378) entgegennehmen — was dieser jedoch ablehnte. Und in ihrer Schlussberatung am 23. Sept. ermannten sie sich auch dazu, das gemeinsame Vorgehen gegen die Zwinglianer zurückzuweisen, „dieweil noch zu verhoffen, dass sie sich noch mit gemeiner christlichen Kirchen hierin vergleichen sollen". Sie forderten eine Abschrift des Abschiedes und Bedenkzeit bis zum 15. April nächsten Jahres, ob man ihn annehmen könne oder nicht. An demselben Tage verliess Kurf. Johann den Reichstag. Gegen einen zweiten schärferen Abschied (13. Okt.) protestierten die noch vertretenen evg. Städte; beim schliesslichen Abschied (19. Nov.) waren nur noch kathol. Stände um den Kaiser versammelt; dieser letzte Abschied setzte das Wormser Edikt wieder in Kraft, stellte aber auch ein Konzil binnen Jahresfrist in Aussicht. Aber die Weltlage verbot dem Kaiser die Ausführung des Abschiedes.

Der Verlauf des so bedrohlichen Reichstages war trotz der Freundschaft von Papst und Kaiser und trotz Mel.s „Blödigkeit"[2] ein Erfolg der Reformation geworden; die blutige Entscheidung war abermals hinausgeschoben. „Ist's doch itzt zu Augsburg Papst und Kaiser nicht geraten, wie sie gedacht, soll ihnen auch hinfort nicht geraten", so konnte L. getrosten Mutes das Fazit ziehen (DEW 4, 203). Zwar wurde noch am 25. Okt. den vier Städten die von Faber, Eck und Cochleus verfasste schroffe Konfutation ihrer Tetrapolitana

[1] WINCKELMANN, Der Schmalk. Bund S. 3 ff. Strassb. 1892.

[2] Seit Augsburg spielten die nächsten Jahre hindurch die Bemühungen der Römischen, Mel. zur Rückkehr zur kath. Kirche zu bewegen, vgl. KAWERAU, Die Versuche, Mel. zur kath. Kirche zurückzuführen. Halle 1902.

vorgelesen[1], der Butzer dann gleichfalls eine Apologie entgegenstellte; aber schon auf dem Schmalkaldner Konvent (22./30. Dez. 1530) erklärte Strassburg seine Zustimmung zur CA, so dass der Anschluss an den Bund der luth. Stände damit eingeleitet war.

Heimgekehrt überarbeitete Mel. seine Apologie zu einer ausführlichen Rechtfertigungsschrift der CA; im April 1531 erschien sie, im lateinischen Text von Mel. selbst, in deutscher Bearbeitung von Jonas fertiggestellt[2]: die private Antwort Mel.s an die Theologen, welche die Confutatio ausgearbeitet hatten (CR 27, 420 f.), war aber in den zentralen Ausführungen so meisterhaft geraten, dass sie, zumal sie mit der CA zusammen gedruckt wurde, sehr bald als Bundesurkunde (im Schweinfurter Vergleich 1532) und dann auch als Lehrsymbol Bedeutung erlangt hat. L. plante zur Ergänzung 1531 daneben eine eigne deutsche Apologie, unterliess aber vor andern Arbeiten die Ausführung dieses Planes (E 9, 109).

Fünftes Kapitel.

Der Schmalkaldische Bund in seiner Glanzzeit.

1. Zwingli's Tod und der Nürnberger Anstand, 1531/2.

Quellen: Strassburgs pol. Korresp. II 1887. — Literatur: OWINCKELMANN, Der Schmalk. Bund u. der Nürnberger Rel.-Friede. Strassb. 1892. NOACK in FdG 1882. Ders., Progr. d. Realsch. zu Crefeld. 1886. BAUMGARTEN III 38 ff. ESCHER, Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft. Frauenfeld 1882. FICKER in ZKG 12, 613 ff. ELÜTHI, Die bernische Politik in den Kappelerkriegen. Bern 1878. EEGLI, Die Schlacht von Kappel. 1873; ders., Zw.s Tod. Zürich 1893.

1. Bedrohlich war für die Evangelischen nicht nur die Entscheidung, die der nächste 15. April bringen sollte, sondern auch die Absicht, durch das durch kath. Räte verstärkte Reichskammergericht gegen sie im Wege des Prozesses wegen Einziehung geistlicher Güter vorzugehen; dazu Karls Wille, seinen Bruder Ferdinand zum römischen Könige wählen zu lassen, um seinem Hause die Nachfolge im Reich zu sichern und statt des Reichsregiments ihn als seinen ständigen Vertreter in Deutschland zu haben. Die Stimmen der übrigen Kurfürsten waren bald (13. Nov.) mit Geld gewonnen; aber schwierig war es, die Stimme des Sachsen zu erlangen. Dem Gedanken, ihn als Ketzer von der Wahl auszuschliessen, wofür der Papst eine Bulle zur Verfügung stellte, widerstrebten die

---

[1] DOBEL IV 18 ff.; lat. in MÜLLER, Formula Confutationis p. 191—224. Lips. 1808; APAETZOLD, Die Konfutation des Vierstädtebekenntnisses. Leipz. 1900.

[2] CR 27, 379 ff., 419—646; 28, 1 ff., 38—326. KÖLLNER, Symbolik I 425 ff. PLITT, Die Apologie. Erl. 1873. LOOFS und EICHHORN in StKr 1884, 613 ff. und 1887, 415 ff. AWARKO, Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apol. StKr 1906, 86 ff. 200 ff.

übrigen Kurfürsten. So lud ihn der Kaiser auf den 29. Dez. nach Köln zur Wahlhandlung. Dies wurde für ihn entscheidend, sich in Schmalkalden mit den oberländischen Städten zu verständigen. Nicht nur, dass dadurch Strassburg (Butzer und Jakob Sturm) mit seinem politisch freieren Blick und seiner Tendenz, alle Evangelischen zu vereinigen, massgebenden Einfluss erhielt, sondern es vollzog sich jetzt auch bei Kurf. Johann wie bei den Wittenberger Theologen ein bedeutsamer Umschlag in ihrer Beurteilung der kaiserlichen Macht und des Rechtes der Gegenwehr; L. betrachtete es fortan als Sache der Juristen, zu lehren, wie weit und in welchen Fällen das geltende Staatsrecht den Ständen Widerstand gegen den Kaiser gestatte; in diesem Sinne belehrte er jetzt sein Volk in seiner „Warnung an meine lieben Deutschen“ (EA 25^2, 1 ff.; vgl. ebd. 113 ff. E 8, 344). Der Protestantismus wurde damit zur politischen Partei im Reiche. (Nur Georg von Brandenburg und Nürnberg folgten auf diesem Wege nicht und isolierten sich daher.) In Schmalkalden protestierten die versammelten evg. Fürsten am 25. Dez. gegen Ferdinands Wahl und ein Bündnis wurde entworfen. Johann erschien nicht persönlich in Köln, wo am 5. Jan. 1531, unter Protest Sachsens gegen die Gültigkeit des ganzen Verfahrens, Ferdinand zum König gewählt wurde. Von den Schmalkaldenern wurde ausserdem der Kaiser um Einstellung der Prozesse des Kammergerichts in Glaubenssachen gebeten; dieser antwortete ausweichend. Am 27. Febr. kam in einer zweiten Versammlung der Bund zur Verteidigung des Evangeliums auch formell zum Abschluss[1].

Bundesgenossen waren, ausser Sachsen und Hessen, Braunschweig-Lüneburg und Braunschweig-Grubenhagen, Fürst Wolfgang von Anhalt und zwei Grafen von Mansfeld, die Städte Strassburg, Ulm, Konstanz, Reutlingen, Memmingen, Lindau, Biberach, Isny, Lübeck[2], Magdeburg und Bremen. Ein Bündnis zu gemeinsamer Gegenwehr gegen jeden, der sie oder ihre Untertanen mit Gewalt vom Worte Gottes drängen wolle; sechs Jahre soll es zunächst dauern, neue Mitglieder sollen mit Wissen und Willen aller hinzutreten können. Die Hoffnungen, die der Kaiser auf den Zwist der Lutheraner und Zwinglianer gesetzt hatte, waren damit zerstört; Ober- und Niederdeutschland hielten zusammen. Den Beschluss, eine evg. Generalsynode zur Vereinbarung einer gemeinsamen KO zu halten, liess man fallen, da man den Ausbruch von Differenzen fürchtete.

2. Wie dieses Bündnis einerseits bewirkte, dass der Termin des 15. April ohne verhängnisvolle Folgen für die Evangelischen ver-

[1] Die Bundesurkunde in Polit. Korresp. der Stadt Strassb. II 17—20.

[2] Formelle Aufnahme dieser Stadt am 3. Mai; Braunschweig und Göttingen folgten im Juni nach, Esslingen im Sept.

strich, so legte es andrerseits Zw.s politische Pläne lahm. Die Oberdeutschen hatten unter Butzers Führung, um Rückhalt im Reich zu finden, sich auch dogmatisch so weit als möglich L. genähert. Zw. vermochte ihnen hierin nicht zu folgen; Zürich und Bern wiesen sogar die Tetrapolitana zurück; des Landgrafen und Strassburgs Bemühungen, ihren Anschluss herbeizuführen, wurden jetzt von der Schweiz her abgewiesen, und des Landgrafen Gelüsten, einen Bund mit der Schweiz dem mit Sachsen vorzuziehen, wurde durch Jak. Sturms Besonnenheit zurückgehalten. So verlor Zw. die Bedeutung, die er für einen grossen Teil Deutschlands gewonnen hatte. Das war um so bedeutungsvoller, als unter strassburgischem Einfluss der „Bucerismus" eben jetzt in Ulm, Augsburg, Reutlingen, Biberach, Esslingen den Sieg gewonnen hatte.

Zürich trat aber gegen die kath. fünf Orte so herausfordernd auf, dass es den Krieg geradezu heraufbeschwor; dazu entwarf Zw. das Projekt zu einer so völligen politischen Umgestaltung der Eidgenossenschaft, dass auch die verbündeten Städte Widerspruch erhoben. Selbst in Zürich erhob sich starke Opposition gegen den theologischen Politiker. Dieser erschreckte am 26. Juli 1531 seine Mitbürger durch die Forderung seiner Entlassung und eroberte sich damit noch einmal für eine kurze Spanne Zeit seine autoritative Stellung halb zurück. Die Proviantsperre, welche Zürich und Bern über die fünf Orte im Mai verhängt hatten, eine halbe Massregel, die Zw. vergeblich bekämpfte, beantworteten diese unvermutet am 9. Okt. mit einer Kriegserklärung an das mit Bern inzwischen uneins gewordene, isolierte Zürich. Schon am 11. erlitt Zürich bei Kappel eine empfindliche Niederlage; Zw., als Feldprediger vom Rat beordert „weil er raten konnte und in grossem Ansehen und Gunst bei dem Volke war" (BULLINGER III 113), wurde verwundet, dann niedergestossen. An seinem Leichnam wurde dann noch durch den Henker Vierteilung und danach Verbrennung vollzogen [1]. Eine zweite Niederlage folgte am 24. Okt. Tief gebeugt erlag ausserdem auch Oekolampad am 24. Nov. in Basel einer Krankheit.

3. Zürich und Bern mussten im Kappeler Frieden (16. bezw. 24. Nov.) ihr Bündnis aufgeben; sie behielten nur noch im eigenen Gebiet das Bestimmungsrecht über den Glauben; in den Kantonen mit kath. Majorität unterlag der evg. Glaube, in den gemeinen Herrschaften mussten dagegen die evg. Majoritäten den kath. Minoritäten Freiheit und Anteil am KGut gewähren. Zw.s „Burgrecht" war aufgelöst, alle aggressiven Pläne Zürichs auf Umgestaltung der Schweiz fielen dahin. Jener grosse Politik treibende Protestantismus war mit Zw. zu Grabe getragen. In einzelnen Gebieten erfolgte gewaltsame Rehabilitierung der kath. Kirche; auf alle Fälle

---

[1] L. hat des Gegners Tod, sowie den Kappeler Frieden als Gottesgericht betrachtet (E 9, 133. 139 u. ö.), eigenartig DEW 5, 112.

war die religiöse Spaltung der Schweiz jetzt unabänderlich entschieden, die Propaganda des Zwinglianismus war gelähmt. Bald begann die Gegenreformation erfolgreich ihre Arbeit. — Zürich selbst erhielt in Heinrich Bullinger[1] einen vortrefflichen Ersatzmann für Zw.

Die kath. Welt jubelte: „da lag er nun, der Vogt aller Eidgenossen!" (SALAT in Arch. d. Piusvereins 1, 310). Ferdinand und der päpstliche Legat bestürmten Karl, jetzt auch die deutschen Ketzer niederzuschlagen; aber vorsichtig zögerte dieser, bedenklichen Blicks auf Frankreich und nicht einmal dessen sicher, dass er bei den kath. Fürsten Deutschlands allgemeine Hilfe finden würde. Für den Schmalk. Bund aber war durch den Kappeler Frieden die Streitfrage wegen Aufnahme oder Abweisung der Schweizer definitiv beseitigt: es war jetzt mit diesen nicht mehr zu rechnen, und die Oberdeutschen hatten noch mehr Ursache, sich fest mit den Lutheranern zu verbinden. Damit gewannen zugleich die Fürsten das Uebergewicht über die Städte. Deutschland blieb das Gebiet der luth. Reformation, aber doch mit deutlicher Unterscheidung eines norddeutschen und eines südwestdeutschen Typus.

So schritt die Organisation des Bundes erfreulich fort. Am 19. Dez. wurden in Frankfurt der Kurfürst und der Landgraf zu Bundeshauptleuten gewählt; Goslar und Einbeck traten neu hinzu. In Schweinfurt (April 1532) kam die Organisation zum Abschluss (Strassb. pol. Korr. II 136 ff.). Die Oberdeutschen erkannten CA und Apologie an neben ihrem Sonderbekenntnis, wofür ihnen die ausdrückliche Verwerfung der „Zwinglischen" erspart blieb (ebd. II 107 ff.). „Es wäre wider die brüderliche Liebe", so hatte Strassburg erklärt, „sich dahin zu verpflichten, jemand, der den gemeinen Christum mit uns bekennt, ob er schon in einem Artikel mehr in Worten denn im Grunde mit uns nicht einhellig wäre, keine Gunst zu erzeigen" (ebd. II 112). Eine eigentümliche Stütze erhielt der Bund durch die alte Feindschaft Baierns gegen die Habsburger. Am 24. Okt. 1531 traten die Baiernherzöge in Saalfeld mit den evg. Bundesfürsten in einen förmlichen Bund gegen Ferdinand. Auch mit Frankreich, England und dem Ungarnkönig Zápolya, mit Dänemark und dem Herzog Karl von Geldern wurden teils durch den Landgrafen, teils durch Baiern antikaiserliche Verbindungen angeknüpft[2]. Der Einbruch der Türken in Ungarn

[1] V. SCHULTHESS-RECHBERG, H. Bullinger. Halle 1904.

[2] Es ist eine traurige Notwendigkeit für die Reformation gewesen, dass sie dem Kaiser gegenüber, der auf grosse ausserdeutsche Reiche seine Macht stützte, der ausländischen Bündnisse bedurfte, dass besonders die Feindschaft zwischen dem Kaiser und Frankreich einen wichtigen Faktor in allen politischen Berechnungen bilden musste. Zwar hat nie der Schmalk. Bund als solcher, wohl aber haben seine einzelnen Glieder Bündnisse mit Frankreich gesucht. So wurde die Reformation, die als mächtiger nationaler Aufschwung begann, tatsächlich im weiteren Verlauf, da sie nicht Sache der ganzen Nation hatte werden können und die kaiserliche Macht wider sich hatte, zunächst eine bedenkliche Schwächung der Nation. Sie stärkte den Partikularismus und machte Deutschlands Geschicke vom Ausland abhängig. In diesem Partikularismus, zu dem sie durch die Macht der Verhältnisse gedrängt wurde, litt sie selber Schaden, indem sie, in zahllose Landeskirchen zersplittert, ihre Einheit auf

machte es dem Kaiser gebieterisch zur Pflicht, sich mit den Protestanten irgendwie zu verständigen. Sehr demütigende Friedensangebote, zu denen Ferdinand sich entschloss waren vom Sultan zurückgewiesen worden. So begann Karl erst in Schweinfurt, dann in Nürnberg mit den Schmalkaldenern zu unterhandeln. Riet doch selbst der Papst jetzt zu einem Ausgleichsversuch, um sich des Türken erwehren zu können. Ja er legte damals einigen römischen Theologen die CA zur Prüfung vor, die sich für die Möglichkeit auch dogmatischer Verständigung aussprachen. Die Evangelischen forderten Aufnahme nicht nur der jetzigen, sondern auch aller künftigen Bekenner ihrer Konfession in diesen Frieden und Abstellung der Verfolgung ihrer Glaubensgenossen in den kath. Gebieten. (L. selbst fand diese Forderungen sehr scharf gespannt; nie würden die Gegner ersteres annehmen, denn dann „würde ohne Zweifel bald all ihr Volk umschlagen", DEW 4, 369.) Sie forderten ferner Niederschlagung aller gegen sie beim Kammergericht schwebenden Prozesse und die Berufung eines Konzils, auf dem allein nach Gottes Wort entschieden werden sollte.

4. Mit einem Waffenstillstand mussten sie sich schliesslich begnügen, der ihnen bis zum Konzil, das der Papst ausschreiben werde, ihren Religionsstand sicherte; Niederschlagung der Religionsprozesse wurde ihnen zwar zugesichert, aber nur in geheimem Nebenvertrag, der den kath. Ständen nicht mitgeteilt wurde, und so, dass sie in jedem einzelnen Falle diese beantragen mussten; auch sollte das nur für die jetzigen Genossen des Bundes Geltung haben. Dieser am 23. Juli in Nürnberg besiegelte „Anstand"[1] wurde von dem gleichzeitig in Regensburg tagenden Reichstag[2] zwar nicht in den Abschied aufgenommen, aber durch besonderes kaiserliches Mandat am 3. Aug. verkündet. War somit auch nicht viel gewonnen, so war doch der Kaiser von seiner bisherigen Stellung gegen die Evangelischen ein Stück hinweggedrängt worden: er hatte Duldung proklamiert. Im Herbst 1532 aber kehrte Karl von Regensburg und Wien über Italien[3] nach Spanien zurück; erst nach neun Jahren konnte er wieder seine Kraft den deutschen Angelegenheiten zuwenden.

2. Wachstum und Entwicklung des deutschen Protestantismus 1532—36.

Literatur: HHeppe, G. d. evg. K. v. Cleve-Mark. Iserl. 1867. AWolters, Konr. von Heresbach. Elberf. 1867. LKeller in HTb 1882, 123 ff. AWolters,

dem Gebiet der straffen Lehrformulierungen suchen musste. So drängte der Protestantismus je länger je mehr in den Dogmatismus hinein. Vgl. Baumgarten, Karl V. und die deutsche Reformation S. 65 f.

[1] Walch 16, 2210 ff., Strassb. polit. Korr. II 168 ff.

[2] JFicker in ZKG 12, 583 ff.

[3] Vertrag zwischen Kaiser und Papst 24. Febr. 1533 zu Bologna, abgedruckt in RQ 5, 301 ff.

Ref.-G. d. Stadt Wesel. 1868. Hölscher. Ref.-G. d. Stadt Herford. Gütersl. 1888. EKnodt, Gerdt Omeken. Gütersl. 1898; HNiemöller, Ref.G. v. Lippstadt. Halle 1906; GKawerau, ESarcerius in RE 17, 482 ff. LFHeyd, Ulrich, Herz. z. Württ. 3 Bde. Tüb. 1841—1844. BKugler, Christoph, Herzog z. Württ. I. Stuttg. 1868. ChFvStälin, Württ. G. IV. Stuttg. 1873. JulHartmann, E. Schnepff. Tüb. 1870. JakWille, Phil. v. Hessen u. d. Restit. Ulrichs. Tüb. 1882. Ders., in ZG Oberrh. 37, 263 ff. ESchneider, Württ. Ref.-G. Stuttg. 1887. Rothenhäusler, Der Untergang d. kath. Rel. in Altwürtt. Leutkirch 1887. GBossert, Württ. u. Janssen. 2 Tle. Halle 1884. Württ. KG. Calw 1892 S. 327 ff. Hegler, Brenz u. d. Ref. im Hrzgt. Württ. Freib. 1899. Wille in ZKG 7, 50 ff. Winckelmann in ZKG 11, 211 ff. vStetten, G. d. Reichsst. Augsb. I. 1743. Zapf, Chr. v. Stadion S. 81 ff. Zürich 1799. Werke d. Fürsten Georg v. Anhalt. Wittb. 1561. Beckmann, Hist. d. Fürstentums Anhalt VI. 1710. OSchmidt, N. Hausmann. Lpz. 1860. CKrause. Melanchthoniana. Zerbst 1885. OClemen, G. Helts Briefwechsel. Leipz. 1907. FWestphal, Fürst Georg. Dessau 1907. vMedem, G. d. Einführung der evg. Lehre in Pommern. Greifswald 1837. HHering, Bugenhagen S. 97 ff. Halle 1888. Ders. in StKr 1889, 793 ff. KGräbert, Der Landtag zu Treptow. Berl. 1900; ders. Erasm. v. Manteuffel. Berl. 1903. WBahrdt, G. d. Ref. d. Stadt Hannover. 1891.

1. Der Abschluss des Nürnberger Religionsfriedens hatte bewirkt, dass man dem Einbruch der Türken mit glücklichem Erfolg hatte Widerstand leisten können. Auch drang der Kaiser beim Papste entschieden auf das begehrte Konzil. Wie dieser übers Konzil dachte, offenbarte er Ferdinand im Geheimen, dem er vorstellen liess, ein solches müsse unfehlbar neue Trennung herbeiführen; denn entweder werde es die Superiorität des Konzils über den Papst proklamieren und dann sei die Spaltung da; oder es werde die Obergewalt des Papstes aussprechen, und dann würden die Protestanten sagen, es sei nicht frei gewesen, und so gleichfalls Spaltung herbeiführen [1]. Man einigte sich schliesslich über ein Verfahren, das bei scheinbar gutem Willen tatsächlich das Konzil den Protestanten unannehmbar machen musste. Man forderte von ihnen unverbrüchliche Unterwerfung unter seine Entscheidungen, machte überdem seine Berufung von der Zustimmung Frankreichs und Englands abhängig, deren Ablehnung man vorauswusste. Damals zog sich Erasmus Roms Unwillen zu, da er in der Schrift De amabili ecclesiae concordia (Opp. 5, 469 ff.) vom Kaiser die Berufung des Konzils begehrte. Endlich schrieb Clemens Jan. 1533 das Konzil aus; ja es erschien im Juni der Nuntius Rangone bei Kurf. Johann Friedrich [2], der seinem am 16. Aug. 1532 verstorbenen Vater in der Regierung gefolgt war, um dazu einzuladen, und erhielt, wie vorauszusehen, von ihm Vertröstung auf gemeinsame Antwort der Schmalk. Bundesgenossen, und von diesen am 30. Juni eine entschiedene Ablehnung [3]. Im März 1534 verschob Clemens das Konzil — wegen des Widerspruchs Frankreichs, ein Schritt des Papstes, der die deutschen Katholiken aufs tiefste gegen ihn erregte (vgl. das entrüstete Schreiben Herz. Georgs an Vergerius vom 14. Juni 1534 bei Gess, Klostervisitationen des Herz. Georg S. 48 ff.). Die Konzilsfrage

---

[1] Bucholtz IV 288.

[2] GMentz, Joh. Friedrich I. (—1532). Jena 1903.

[3] Raynaldus 1533 no. 7, 8. Neudecker, Merkw. Aktenst. I 82 ff. Walch 16, 2268 ff., 2281 ff. deW 4, 454 ff. CR 2, 655 f. Strassb. polit. Korr. II 190 ff.

war für die Protestanten schwierig: sie konnten und wollten dies Mittel der Verständigung nicht von vornherein abweisen, hatten sie doch oft genug nach demselben verlangt; aber sie konnten sich auch nicht jedem Spruch einer Konzilsmajorität unterwerfen, mussten daher für ein solches Bedingungen stellen, denen wieder kein Papst zustimmen konnte. Die Sache der Reformation war tatsächlich längst über die Unterordnung unter ein Konzil hinausgewachsen. Nur wo die Erasmischen Gedanken einer vorsichtigen KReform herrschten, hätte damals noch mit einem Konzil gedient werden können.

2. Wirklich machten sich in einem grösseren deutschen Territorium, in dem ohnehin durch frühere päpstliche Gunst kirchlich sehr selbständigen, mächtigen Herzogtum Jülich-Cleve damals Erasmische Reformgedanken geltend. Der selbstherrliche Johann III., Freund und Gönner der Humanisten — die Erziehung seines Sohnes leitete Konrad von Heresbach —, hatte schon 1525 unter dem Einfluss dieses ohne bischöflichen Beirat eine „Ordnung oder Besserung" in KSachen erlassen, nachdem er wohlweislich dicht vorher in einem Edikt sein Land vor L.s Lehre gewarnt hatte[1]. Hier war Predigt des Wortes Gottes „ohne allen Aufruhr, Aergernis und Eigennutz" gefordert, die Seelenmessen und die Geldzahlung für geistliche Amtshandlungen beseitigt, auf Hebung des geistlichen Standes Bedacht genommen. Die Ordnung bot manche Handhaben für die um sich greifende evg. Stimmung, ohne dieser doch Genüge zu tun. Jetzt (1532) erschien eine neue mit Spannung erwartete KO (Richter, KOO I 160 ff.), die aber noch mehr an Halbheit und Unbestimmtheit krankte und die Unfähigkeit der Erasmianer zum Verständnis der religiösen Frage und zu einer fruchtbaren Erneuerung der kirchlichen Verhältnisse offenbarte. Auch die in einigen Punkten mehr evg. gefärbte „Deklaration" vom 8. April 1533 (Richter I 212 ff.) und die auf Grund derselben gehaltene Kirchenvisitation vermochte nicht die Parteien, wie man wünschte, zusammenzuhalten; jede legte jene in ihrem Sinne aus, und besonders in Wesel, Soest (deW 4, 364, 376) und in anderen Städten ging unter ihrer Flagge die evg. Bewegung rüstig weiter. Zugleich beförderte aber auch die Halbheit der Reformen sektiererische Auswüchse. Dem Herzog aber verging bald unter dem Eindruck der Katastrophe in Münster die Lust zu weitergehenden Schritten. Im ganzen Gebiete zwischen Weser und Rhein und zwischen Main und Sieg dringt in diesen Jahren die Reformation siegreich vor: in den selbständigeren Städten meist im Zusammenhang eines Interessenkampfes der Zünfte gegen die Geschlechter und gegen klerikale Privilegien (Münster, Höxter, Osnabrück, Lippstadt, Herford, Lemgo u. a.), aber auch von Landesherren und Adelsgeschlechtern gefördert (Nassau-Weilburg 1533, Dillenburg 1536 [Erasmus Sarcerius in Siegen], Wittgenstein, Königstein).

3. Obwohl der Kaiser dem Nürnberger Anstande gemäss seinen Fiskal beim Reichskammergericht beauftragt hatte, die Prozesse gegen die Evangelischen niederzuschlagen, konnte dieser doch die kaiserliche Bewilligung wirkungslos machen, indem er alle causae possessoriae und Restitutionsklagen nicht zu den Sachen „den Glauben belangend" rechnete; daher erhob der Schmalk. Bund hiergegen im Januar 1534 „Rekusation", indem er die Mehrzahl der Mitglieder des Gerichts als „argwöhnig und parteiisch" für alle Pro-

[1] Seine Untertanen Ad. Clarenbach und Peter Fliesteden hatte er, ohne zu interzedieren, anderthalb Jahre in Köln widerrechtlich gefangen halten lassen; am 29. Sept. 1529 waren sie als evg. Bekenner hingerichtet worden. (Bratke in RE 10, 508 ff.; Kath. 1901, II 187 ff.).

zesse in Religionssachen ablehnte. Wirksamer als dieser Protest war aber die Restitution Ulrichs von Württemberg in sein Land.

Der schwäbische Bund, durch den einst 1519 der gewalttätige Herzog verjagt worden war, hatte das Land am 6. Febr. 1520 an Karl V. als Erzherzog von Oesterreich übergeben, dann war 1522 Ferdinand zum Vizeregenten gemacht und in geheimem Teilungsvertrag das Land zu seiner Erbmasse geschlagen worden. Versuche Ulrichs (1524 und 1525), sein Land zurückzuerobern, waren misslungen: seit Jahren war er Gast des Landgrafen geworden. War nun schon die österreichische Herrschaft im Lande verhasst, so regten sich die Sympathien der Bevölkerung doppelt stark für den alten Landesherrn, seitdem dieser im Elend evangelisch geworden war (1523 durch Einfluss H. v. Cronbergs, dann durch Berührungen mit Oekolampad u. Zw.) und in der Grafschaft Mömpelgard die evg. Predigt zugelassen hatte. Nun war sein Sohn Christoph, dessen die Habsburger sich bemächtigt hatten, 1532 seinen „Erziehern“ entflohen und machte seine und seines Vaters Ansprüche geltend. Durch raschen Kriegszug, mit französischem Gelde unterstützt, zwang Landgraf Philipp (trotz des Abratens L.s von solcher Offensive) nach der Flucht der Oesterreicher bei Lauffen im Frieden zu Kaaden (Kadan, im Nordwesten Böhmens, 29. Juni 1534) Ferdinand, der für diesen „Religionskrieg“ vergeblich die Geldhilfe des Papstes angerufen hatte, dem Herzog Ulrich die Herrschaft in Württemberg wieder zuzugestehen, wenn auch zu Ulrichs Enttäuschung nur als Afterlehen von Oesterreich (so bis 1599), aber doch mit Sitz und Stimme im Reichstage. Er erzwang ferner die freilich nicht mit Nachdruck zur Ausführung gebrachte Zusage, dass jetzt alle Prozesse gegen die Evangelischen beim Reichskammergericht eingestellt werden sollten; dagegen liessen die Schmalkaldener fortan ihren Widerspruch gegen Ferdinands Wahl zum römischen König fallen. Die Friedensartikel sprachen aber auch Ulrich das Recht einer künftigen Kirchenreformation des Landes zu; nur den im Lande gesessenen Herren und gefürsteten Aebten, welche eigene Regalien hatten, wurde ihr kath. Glaube gesichert. Es war Johann Friedrichs Verdienst, dass diese Bestimmung Aufnahme fand. Die „Sakramentierer“ sollten aber ausgeschlossen sein.

4. So wurde Württemberg der hier längst ersehnten Reformation erschlossen. Ulrich berief alsbald zwei Männer verschiedener Richtung als Reformatoren: fürs Oberland (südlich von Stuttgart) Ambros. Blarer aus Konstanz, den Gesinnungsgenossen Butzers, auch von diesem dem Herzog empfohlen, fürs Unterland den eifrigen Lutheraner Erhard Schnepf aus Marburg. Das Zusammentreffen beider im Bunde mühsam vereinigten Richtungen der Reformation machte Schwierigkeiten, doch einigten sich beide Männer über eine Abendmahlsformel (Württembergische Konkordie, 2. Aug. 1534), „dass Leib und Blut Christi wahrhaftiglich, das ist substanzlich und wesentlich, nicht aber quantitativ und qualitativ oder localiter gegenwärtig sei und gereicht werde“. Die Streitfrage über den Genuss der Unwürdigen gab man dabei frei. Die gottesdienstlichen Reformen trugen mehr Strassburger als Wittenberger Gepräge. Der Herzog selbst trat weder der CA noch der Tetrap.

ausdrücklich bei. Durch diese Vorgänge, die doch Misshelligkeiten nicht ausschlossen, wurde der Gedanke einer dogmatischen Verständigung zwischen Wittenberg und den Oberländern wieder nahe gelegt.

Bei der Erneuerung der Univ. Tübingen durch Blarer und Simon Grynäus half Mel.; Joach. Camerarius wurde berufen. Auch die in Schwäb.-Hall längst bewährte Kraft des Joh. Brenz gewann Ulrich auf zwei Jahre für sein Land zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse (KO, Visitationsordnung, Katechismus, Universitätsreform; vgl. Richter, KOO I 265 ff.; Anecd. Brent. S. 156 ff.). Den Bemühungen des Landgrafen gelang es, das Werk der Reformation gegen Agitationen von der Gegenseite (namentlich Baierns) zu sichern, Ulrich dem Schmalk. Bunde zuzuführen (1536), endlich ihn mit seinem noch kath. Sohne Christoph zu versöhnen und diesen für den evg. Glauben zu gewinnen. So war der evg. Charakter des Landes gesichert. Die Differenz zwischen den lutherisch und den schweizerisch Gesinnten kam noch zu lebhafter Aussprache auf dem „Götzentag" zu Urach 1537, wo Blarer gänzliche Abschaffung der Bilder forderte, Schnepf und Brenz dagegen stritten; der Herzog, dem man die Entscheidung überlassen, entschied sich schliesslich (1540) für ihre Entfernung. Blarers Entlassung (1538) förderte den Sieg des Luthertums. Durch Ulrichs Bruder Georg kam nun auch die Reformation (im Geist der Strassburger) im linksrheinischen Gebiet Württembergs (Mömpelgard, Horburg und Reichenweier) zur Durchführung.

Der schwäbische Bund löste sich auf; dafür brachte Baiern 1535 zu Donauwörth ein kath. Bündnis mit dem Kaiser und Ferdinand, den Pfalzgrafen Otto Heinrich und Philipp und den Bistümern Salzburg, Augsburg, Eichstedt und Bamberg zustande. Die Reichsstädte fehlten bezeichnenderweise diesem neuen Bunde ganz. In diesen machte vielmehr die Reformation neue Fortschritte. Augsburg, wo bisher die streitenden Parteien einander gegenüber gestanden, beschloss jetzt, unbekümmert um den Bischof und das einflussreiche Fuggersche Haus, keine papistische Predigt und keine Messe zuzulassen, ausser in den unmittelbar dem Bischof gehörigen Kirchen (1535); darauf trat auch diese mächtige Stadt dem Schmalk. Bunde bei. Frankfurt a. M. tat das Gleiche.

5. Aber auch im Norden waren bedeutende Siege der Reformation zu verzeichnen. Anhalt-Köthen unter dem frommen Fürsten Wolfgang war schon unter den Bekennern der CA gewesen; nun aber folgten 1532 die drei Brüder der Dessauer Linie, indem sie — unter Führung des Fürsten Georg, des Dompropstes von Magdeburg — Nic. Hausmann als Pfarrer beriefen und trotz aller Gegenwirkungen des Herzogs Georg von Sachsen und des Cochleus in immer freundschaftlichere Beziehungen zu den Wittenberger Reformatoren traten. 1534 war das ganze Land lutherisch geworden; die Fürsten traten dem Schmalk. Bunde bei. Auch in Pommern folgte jetzt auf eine Zeit heftiger Parteiung nach dem Tode des kath. gesinnten Herzogs Georg durch Barnim (der in Wittenberg studiert hatte) und durch Georgs Sohn Philipp die Durchführung der Reformation. Der Landtag zu Treptow a. R. (Dez. 1534), zu dem sie ihren Landsmann Joh. Bugenhagen herbeigerufen hatten, beschloss, dass das Evangelium im ganzen Lande gepredigt, alle Papisterei und widergöttlichen Zeremonien abgetan und der von Bugenhagen entworfenen KO (Richter, KOO I 248 ff.) gemäss der Gottesdienst eingerichtet werden sollte; eine erste

Visitation wurde von diesem selbst geleitet. Der letzte kath. Bischof von Kammin, Erasmus v. Manteuffel, musste resigniert der Reformation Duldung gewähren, konnte nur durch passiven Widerstand ihrer Durchführung noch einige Hindernisse bereiten. In Mecklenburg wendete sich Herzog Heinrich 1533 entschiedener als bisher der lutherischen Sache zu und förderte sie, musste aber auf seinen kath. gebliebenen Bruder Albrecht noch mancherlei Rücksicht nehmen. In Schlesien empfingen die Fürstentümer Liegnitz und Brieg 1534 durch Herzog Friedrich die Reformation. Auch in der Stadt Hannover war unter heftigen Verfassungskämpfen 1534 der Sieg der Reformation entschieden; Urbanus Rhegius half durch literarisches und persönliches Eingreifen die kirchliche Neuordnung schaffen; 1536 erschien die neue KO (Richter I 273 ff.). 1536 trat Hannover zugleich mit Hamburg dem Bunde bei. Der inneren Befestigung des Bundes diente vor allem der glückliche Abschluss der „Wittenberger Konkordie".

3. Die Wittenberger Konkordie.

Quellen u. Literatur: E 10 und 11. Kolde in RE[2] 17, 222 ff. Ders., Anal. L. 200 f., 214 ff. Gabbema, Ill. et clar. vir. Epist.[2] p. 20 ff. Winckelmann in Strassb. polit. Korr. II 675 ff. Strobel, Beitr. z. Lit. I 247 ff. WGermann, J. Forster S. 61 ff.

1. Seit der Unterredung mit L. in Koburg (o. S. 113) hatte Butzer unermüdlich an der Ausgleichung des Gegensatzes in der Abendmahlslehre gearbeitet, Oberdeutschland und die Schweiz durchzogen, dabei aber bei den Schweizern wenig Entgegenkommen gefunden, da seine Vergleichsformeln mehr sie an L., als L. an sie annähern sollten. So versuchte er zunächst den Ausgleich der Oberdeutschen mit L. zustande zu bringen. Im Juli 1533 hatte Butzer ein neues Kolloquium, „gründlicher und gemächlicher als in Marburg", beim Landgrafen beantragt. Mel. war seit 1531 an L.s Abendmahlslehre irre geworden, neigte sich jetzt den Strassburgern zu und wünschte sehnsüchtig eine Vergleichung. Auf des Landgrafen Einladung trafen zunächst Weihn. 1534 Butzer und Mel. in Kassel zusammen. L. hatte diesem eine Instruktion mitgegeben, in der er die Formulierung wählte, dass Christi Leib mit dem Brote gegessen und mit den Zähnen zerbissen werde (deW 4, 570 ff., NkZ 1897, 745). Butzer brachte eine vorher von ihm in Konstanz zahlreichen oberdeutschen Theologen vorgelegte Vermittlungsformel und gab Erklärungen ab, die auch L. befriedigten (ZhTh 44, 124 ff.; CR 2, 807; deW 4, 588 f.). Eine Reihe luth. Theologen (Brenz, Osiander, Rhegius), mit denen Mel. darauf weiter verhandelte, zeigten sich gleichfalls versöhnlich, nur Amsdorf machte Schwierigkeiten. Nun warben Butzer und der Augsburger Arzt Gereon Seyler im Süden, auch in der Schweiz; nach Ueberwindung vieler Verstimmungen war die Sache so weit gediehen, dass Cantate 1536 die Friedensversammlung in Eisenach stattfinden sollte. Vertreten waren Strassburg (Capito und Butzer), Augsburg (W. Musculus), Memmingen, Ulm, Esslingen, Reutlingen, Frankfurt, Konstanz. (Die Schweizer entschuldigten sich wegen des weiten Weges.) Aber in Eisenach erfuhren sie, dass L. durch Krankheit und durch neue Bedenklichkeiten (Anecd. Brent. 184) an der Reise verhindert worden war. Da zogen sie nach Wittenberg, von den Lutheranern Menius (Eisenach) und Mykonius (Gotha) begleitet.

In mehrtägiger Verhandlung (22. Mai ff.) wurde man eins (CR 3, 75 ff.): cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi

et sanguinem; sacramentali unione panem esse corpus Christi, h. e. porrecto pane simul esse et vere exhiberi corpus Christi. Und diese sakramentale Gabe ist unabhängig ebenso von der dignitas ministri wie von der sumentis; porrigi corpus et sang. Christi etiam indignis et indignos sumere, ubi servantur verba et institutio Christi, sed tales sumere ad judicium. Zugleich gaben die Erschienenen ihre Zustimmung zur CA und Apologie. Also eine durchaus lutherische Formel hatte hier gesiegt, nur ohne Hervorkehrung gewisser Schärfen (keine Ubiquitätslehre; Butzer unterschied zwischen infideles oder impii und indigni, bei ersteren leugnete er, bei letzteren gab er den sakramentalen Genuss zu)[1]. Die Oberländer, die hiermit — unter dem Druck ihrer gefährdeten politischen Stellung — ihren Anschluss an L. vollzogen hatten, einigten sich hier auch mit ihm über Kindertaufe und Wert der Privatbeichte.

2. Die oberdeutschen Städte nahmen, freilich z. T. nur widerstrebend, z. T. mit Einschränkungen, die Abmachungen ihrer Theologen mit L. an. Nun wünschte Butzer aber auch Ausdehnung der Konkordie auf die Schweizer, überreichte zum Schluss deren im Jan. zu Basel aus Anlass des in Aussicht stehenden Konzils und zugleich in Hoffnung auf Frieden mit L. beschlossene, aber bisher geheim gehaltene Conf. Helvetica (I)[2], ein nicht rein zwingliches, sondern dem Luthertum entgegenkommendes Bekenntnis. Im Abendmahl bietet Christus seinen Leib und Blut wahrhaftig an. Zwar besteht weder naturalis unio noch localis inclusio noch carnalis praesentia, aber kraft der Einsetzung sind Brot und Wein symbola, quibus ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis communicatio exhibetur, freilich nicht zur Speise des Bauchs, aber in aeternae vitae alimoniam. L. sprach sich über dieses Bekenntnis ziemlich wohlwollend aus. Im Nov. fanden dann wirklich in Basel Beratungen über die Konkordie statt, aber man wies hier die „substanzliche" Gegenwart, die Butzer zugestanden, ab. Es folgten höfliche Verhandlungen hin und her (vgl. HOSPINIAN Hist. sacr. II 150 b; DEW 5, 83 ff.); aber nie haben die Schweizer die Konkordie wirklich angenommen. Nur der scharfe Ton der Polemik wich etliche Jahre. Dagegen wurden die Oberdeutschen, wenn auch ihre Führer unter sich auf den „Papst" Luther schalten und offiziell ihren Gemeinden die Wittenberger Einigung nur als eine Hebung von Missverständnissen darstellten, durch die Konkordie nun auch religiös allmählich in die Gemeinschaft des Luthertums hineingezogen, doch so, dass dabei eine eigentümliche Fassung der Abendmahlslehre ihnen verblieb. Um so schärfer musste freilich beim Wiederausbruch der Feindseligkeiten der Konflikt mit den Schweizern werden, da jetzt die starke Mittelpartei zwischen beiden Lagern sich nicht geltend machen konnte.

---

[1] Wenn Chyträus 1589 sagt: „So hats doch D. Luther nicht anders verstanden, denn dass die Oberländischen ihre vorige Meinung verlassen und sich ganz und gar zu seiner Konfession begeben haben" (NkZ 11, 176), so ist daran das „ganz und gar" nicht richtig, vgl. KÖSTLIN[5] II 347 f.

[2] KMÜLLER in RE 7, 641 ff.; ders. Bek. Schr. S. 101 ff. Vorangegangen war 1534 die unter Oswald Mykonius', des Nachfolgers Oekolompads, Einfluss verfasste „Basler Konfession" (HAGENBACH, Krit. G. der 1. Basler Konf. Basel 1827), auch diese ein Versuch, über Zw.s Fassung hinauszukommen (confitemur Christum in sua S. Coena omnibus vere credentibus praesentem esse); vgl. STÄHELIN in RE 2, 426 f.; KMÜLLER, Bek. S. 95 ff.

4. Die Katastrophe im Täufertum, 1534—35.

Betreffs der Quellen vgl. CORNELIUS, De fontibus, quibus in hist. seditionis Monasteriensis etc. Monast. 1850. Ders., Geschichtsquellen des Bistums Münster. Bd. II. Münster 1853. KERSSENBROCH, Anabaptistici furoris historica narratio, ed. Detmer, Münster 1900. CHASE, Das Reich der Wiedertäufer S. 150 ff., Leipz. 1860. BAHLMANN in Z. vaterl. G. u. Alt.-Kunde (Westf.) 51, 119 ff. HDETTMER, ebd. S. 90 ff. — CORNELIUS, G. des Münst. Aufruhrs. 2 Bde. Leipz. 1855, 60. Ders., Histor. Arbeiten, Leipz. 1899 S. 1 ff., 73 ff., 93 ff. HASE l. c.; LKELLER, G. der Wiedertäufer und ihres Reiches. Münster 1880. Ders. in HZ 47, 429 ff. GTUMBÜLT, Die Wiedertäufer. Bielef. 1899. HKAMPSCHULTE, G. d. Einführung d. Protest. in Westfalen. Paderborn 1866. DETMER, Joh. v. Leiden, Münster 1903; ders. B. Rothmann, Münster 1904. STEITZ, Abhandlungen zu Frankfurts Ref.-G. S. 150 ff. Frankfurt 1872. BOUTERWEK in Z Berg. GV 1, 280 ff. Ueber die Battenburger: NIPPOLD in ZhTh 1863, 96 ff.; KELLER in Westd. Z. f. G. u. Kunst 1882, 455 ff.; SCHAUENBURG, Die Täuferbewegung in der Grafsch. Oldenb. 1888. D. Joris: HEGLER in RE 9, 349 ff. Basler Biographien I und II. Basel 1900 und 04. NIPPOLD in ZhTh 1863, 1864 und 1868; CRAMER in Kerkhist. Archief. 16 u. 17; vDLINDE, D. Joris, Bibliographie. Gravenhage 1867. M. Simons: Werke. Amst. 1581; AMCRAMER, M. S. Amst. 1837; JCRAMER in RE 12, 586 ff.; NIPPOLD in ZhTh 1863, 141 ff.; CHRSEPP, Uit het predikantenleven van vroegere tijden. Leiden 1890. Wullenwever: WAITZ, Lübeck unter J. W. 3 Bde. Berl. 1855/56. ZKG 13, 566 ff.

1. Auch in den westfälischen Städten war seit Anfang des Jahrzehnts das Luthertum zum Siege gekommen, und zwar allgemein in Verbindung mit kommunalen Kämpfen, unter Mitwirkung einer demokratischen Strömung (s. o. S. 121). Die Zünfte besiegten die Geschlechter; aber bald schoben die kleinen Handwerker und Arbeiter nach und begehrten rein demokratische Verfassung. Dies waren aber die Volksschichten, in denen das Täufertum am meisten Eingang gefunden hatte. So folgte der luth. Bewegung eine täuferische nach. Nun hatte Melchior Hoffmann (o. S. 96 f.) in Ostfriesland zahlreiche Anhänger, „Melchioriten", zurückgelassen. Ihre Gemeinschaft verbreitete sich rasch von Friesland über Holland; prophetisches Wort auf der einen, blutige Verfolgung auf der andern Seite gab der Sekte die Glut eines sozial-revolutionären Fanatismus. Im Herbst 1533 erhob sich in Amsterdam der Harlemer Bäcker Jan Mathys, kündigte sich als den von Hoffmann geweissagten zweiten Zeugen, als den Propheten Henoch an und erlangte schnell die unbestrittene Führerschaft. Je zwei und zwei sendete er „Apostel" aus, die in kurzer Zeit die Niederlande mit einem Netz von Täufergemeinden überzogen. Besonders greifbar wurde dieser Geist in Münster. In dieser Bischofsstadt hatte seit 1530 luth. Predigt durch den Kaplan Bernt Rothmann bei der Bürgerschaft grossen Beifall gefunden. Die Demokratie der Gilden schützte ihn ebenso gegen den Bischof wie gegen den Rat und die aristokratischen Ratsgeschlechter. Auf einer Reise lernte er Mel. in Wittenberg, aber auch Capito und Schwenkfeld in Strassburg kennen; seitdem folgt er in der Sakramentslehre immer entschiedener Zw. Die Gemeinde erhob ihn gegen den Rat zum Pfarrer der Lambertikirche; in rascher Folge wurden sämtliche Kirchen von der evg. Partei okkupiert. Vergeblich warnten L. und Mel. in diesem Stadium noch vor dem Eindringen des Zwinglianismus (DEW 4, 424 ff. ZKG 8, 293. CR 2, 619 ff.). Zu Weihnachten 1532

überrumpelte die Bürgerschaft das Domkapitel in Telgt und nötigte den neugewählten Bischof Franz von Waldeck zu einem Vertrage (14. Febr. 1533), der sämtliche Pfarrkirchen den Evangelischen einräumte und nur den Dom an Bischof und Kapitel überliess. Aber bereits im Sommer 1532 hatte die Einwanderung einer mystisch-revolutionären Winkelpredigergesellschaft aus dem jülichschen Städtchen Wassenberg begonnen; diese Leute zogen Rothmann immer tiefer in ihr Treiben hinein. Vergeblich bemühte sich Landgr. Philipp, durch Entsendung zweier hessischer Prediger Klärung der Verhältnisse und Konsolidierung der nüchtern evg. gesinnten Partei zu schaffen; unter dem Zuzug niederländischer Schwärmer wuchs beständig die radikale Partei.

2. Da erschienen am 5. Jan. 1534 zwei Apostel des Jan Mathys und erteilten Rothmann und vielen anderen die Wiedertaufe. Nach wenigen Tagen folgten zwei neue Sendboten, unter ihnen der jugendlich schöne und redegewandte Schneider Jan Beuckelssen aus Leiden; kurz darauf erschien der Prophet Mathys selbst. Das Evangelium des Duldens und des Martyriums, das Melch. Hoffmann freudig im Strassburger Gefängnis erfüllte, schlug jetzt um in die Botschaft, die Waffen zur Herstellung des neuen Jerusalem zu erheben; Gott habe, so sagte man in den Niederlanden, Strassburg wegen seines Unglaubens verworfen und Münster als das neue Jerusalem erwählt.

Rothmann trat selber als Schriftsteller des neuen Reiches hervor: während er in seinem „Bekenntnis von beiden Sakramenten“ Nov. 1533 noch als „Täufer der friedlichen Richtung“ lediglich die Kindertaufe als Abgötterei bestreitet und für Zw.s Abendmahlslehre eintritt, proklamiert sein Buch „Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre“ (Neudr. Halle 1888) Okt. 1534 die Restitution der wahren Kirche Gottes in Münster und verteidigt die Vielweiberei als Erfüllung des göttlichen Gebots „Seid fruchtbar“, wonach „reichlicher von Gott gesegnete Männer“ mehrerer Frauen bedürften. Im Dez. folgt das Buch „Van der wrake“ (von der Rache), durch das er erfolgreich die neue Aufruhrpredigt verbreitet [1]. Im Febr. 1535 schliesst sich die Schrift „Von Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi und von dem Tage des Herrn“ an (Neudr. Gotha 1857): der Antichrist und die Gottlosen werden jetzt vernichtet, dann erscheint Christus und die 3. Weltperiode beginnt. In einer 5. Schrift „Von irdischer und zeitlicher Gewalt“ verkündet er: das römische Reich „kracht“ bereits, das Reich der Heiligen kommt, die den Reichtum der 4. Monarchie als Beute unter sich teilen werden [2].

Inzwischen war das Wiedertäuferreich Tatsache geworden. Der Münstersche Tuchmacher Bernt Knipperdolling schloss sich den Propheten an; in kühnem Handstreich wurde 23. Febr. 1534 die städtische Verwaltung umgestossen, Knipperdolling zum ersten Bürgermeister erhoben, Gütergemeinschaft proklamiert und die Wiedertaufe zwangsweise eingeführt. Die Begüterten verliessen, Bischof

[1] ZBergGV 1, 345 ff. Sepp, Geschiedk. Nasporingen I 91 ff., 115 ff.

[2] Die 1. und die 5. Schrift abgedruckt in Detmer und Krumbholz, Zwei Schriften des Münsterschen Wiedertäufers B. Rothmann, Münster 1904.

Franz aber belagerte die Stadt. Die Belagerung steigerte den Fanatismus zur theokratischen Raserei. Mathys fällt in heldenhaftem Kampfe; Jan v. Leiden tritt an seine Stelle, auf Grund von Weissagungen ein „König" anstatt eines Propheten; 12 Aelteste stehen ihm zur Seite, Knipperdolling wird Statthalter und Scharfrichter des theokratischen Despoten. Zwar wurde nicht Weibergemeinschaft proklamiert, aber da keine Frau ohne Mann bleiben sollte, eine zwangsweise durchgeführte Polygamie hergestellt. Zweimal schlugen die Täufer das stürmende bischöfliche Heer erfolgreich ab. Der Bischof musste neben der Unterstützung kath. Nachbarn (Köln und Jülich-Cleve) schliesslich auch hessische Hilfstruppen annehmen. Bewegungen unter den niederländischen Täufern, um Münster zu entsetzen, wurden blutig erstickt[1]; und als die Täufer im Okt. 1534 28 Apostel aussendeten, um der Welt den neuen König von Zion anzukündigen, fanden diese ein jämmerliches Ende. Entsetzlicher Hungersnot in der belagerten Stadt trotzten die fanatisierten Täufer, und mit eiserner Faust hielt Jan v. Leiden jede Missstimmung gegen sein Regiment nieder. Erst Verrat lieferte am 24. Juni 1535 die Stadt den Belagerern aus. Rothmann fiel im Kampf, der König u. a. fielen der grausamen Rache der Sieger anheim. Auf des Bischofs Bitte schickte Landgr. Philipp noch Ant. Corvinus und Joh. Kymäus zur „Bekehrung" der Gefangenen; nachdem diese mehrfach mit ihnen fast ohne Erfolg disputiert hatten, wurde am 22. Jan. 1536 die grausame Hinrichtung vollzogen. Die Stadt büsste ihre Selbständigkeit ein; das enthusiastische Täufertum, aber freilich auch zugleich mit ihm die Sache der Reformation, war in Münster vernichtet. Der kath. Gottesdienst wurde völlig wiederhergestellt, trotz der Gegenbemühungen Hessens und der Reichsstädte. War hier also auch der Reformation lokal ein empfindlicher Verlust zugefügt, so war doch die Niederlage jenes Täufertums ein bedeutsames Ereignis zur Befestigung des luth. Kirchenwesens in Norddeutschland.

3. Denn auf der ganzen Linie der täuferischen Propaganda im Norden erwies sich die Münstersche Katastrophe verhängnisvoll. Das revolutionäre Täufertum versank in der „Battenburgschen Rotte" ins gemeine Banditentum, dem die Verwerfung der Kindertaufe nur noch mühsam den Schimmer eines religiösen Prinzips zu leihen imstande war. Battenburg, eine Zeitlang Bürgermeister in Steenwyk, organisierte den Aufstand des kleinen Mannes unter der Losung: Vernichtung der Gottlosen, wurde aber 1537 in der Grafschaft Artois verhaftet und hingerichtet. Johann David Joris, ein Glasmaler aus Delft (in Brügge oder Gent geboren), der seit 1536 auf längere Zeit die Führerrolle

[1] Cornelius in ABA 11, 51 ff.

in weiten Täuferkreisen, von den Niederlanden bis nach Oldenburg, an sich zog, „ein enthusiastisches Gegenbild zu Menno Simons", ein Mann, der sein Leben lang den Zwiespalt zwischen hochgeschraubter ekstatisch-mystischer Frömmigkeit und den Irrgängen zügelloser Sinnlichkeit nicht zu überwinden vermochte, schickte zwar seine Anhänger (auch seine eigene Mutter) zu heldenhaftem Martyrium in den Tod; er selbst zog es vor, mit raffinierter Geschicklichkeit sich rechtzeitig unsichtbar zu machen, seit 1544 in Basel unter dem Namen Joh. v. Brügge jahrelang den kirchlich untadeligen Zwinglianer zu spielen; durch die Opferwilligkeit seiner Anhänger ein reicher Mann geworden, wusste er dabei seine „Joristen" oder „Davidianer" durch zahllose erbauliche Traktate[1] im Glauben an seine Messianität und den Anbruch eines antinomistisch sinnlichen Gottesreiches zu erhalten. Den drei Weltaltern, deren zweites Christus Jesus beherrscht, dessen Reich aber der König von Babel, der Papst, vernichtet, während Christus David (Joris) in dem dritten und letzten das ewige Haus erbaut, entsprechen drei Reinigungen und eine dreifache Geburt. In dem Reich des Christus David hören auch die alten Ehegesetze auf; die Vollkommenen sind an diese Schranke nicht mehr gebunden, haben nur, um Aergernis der Schwachen und eigene Gefahr zu meiden, Vorsicht und Mass zu üben[2]. Freilich hat Joris alles ihn Gravierende in seiner Lehre beharrlich in Abrede gestellt (bei Arnold, K. und Ketzer-Hist. 1700, II 290 ff.), aber der Gegenbeweis, den Ubbo Emmius aus seinen Schriften und Briefen erbracht hat, ist nicht zu entkräften[3]. Erst einige Zeit nach seinem Tode (1556) erkannte Basel, dass es so lange den Hauptketzer in seiner Mitte gehabt, und hielt dann noch an seinem Leichnam Ketzergericht. Seine Anhängerschaft erhielt sich noch bis zum Ende des Jahrhunderts in Holland und in Holstein.

4. Joris war es gewesen, der, als nach der Katastrophe in Münster das niederdeutsche, holländische und englische Täufertum in Parteien der verschiedensten Art auseinanderfuhr (Münsterisch Gesinnte und Battenburger als die revolutionären und gewalttätigen, Melchioriten und Ubboniten [nach Ubbo Philips benannt] als Gegner der Gewalttat wie der Aufrichtung der Polygamie) auf dem Konvent zu Bocholt im Aug. 1536 eine Art Einigung der Parteien herbeigeführt hatte, doch ohne Ueberwindung der Gegensätze; man hatte die Differenzpunkte dem Gemeinsamen gegenüber für unwesentlich erklärt (ZhTh 1863, 52 ff.). Inzwischen war aber in Menno Simons den Täufern der Reorganisator erstanden, der die Gemeinde der Heiligen zu einfach praktischem Christentum zu sammeln verstand, die fanatischen, revolutionären und antinomistischen Elemente ausschied und dadurch der Gemeinde die Fortexistenz sicherte. Geboren 1492 in Witmarsum in Friesland, in kath. Priesteramte lebend, aber durch das Martyrium eines Wiedertäufers zu ernstlichem Schriftstudium angeregt, wurde er seit 1532 in die Kreise der Melchioriten hineingeführt, blieb aber in seinem Pfarramt[4]. Erst 12. Jan. 1536 legte er sein Amt nieder,

[1] Verzeichnet bei Nippold ZhTh 1863, 163 ff., 1864, 557 ff., 1868, 475 ff.

[2] Ueber die adamitische Praxis unter seinen Anhängern vgl. die Bekenntnisse von 1538 in ZhTh 1863, 91 ff.

[3] Grondelike onderrichtinge van de leere ende den geest des Hoofketters D. Joris. Middelburgh 1599. Vgl. ZhTh 1864, 649 ff., 1868, 580 ff.

[4] Die angeblich 1535 noch im kath. Pfarramt von ihm verfasste Schrift gegen Joh. v. Leiden, gedruckt erst 1627, von Sepp ihm daher abgesprochen, wird von deHoop-Scheffer ihm wieder zuerkannt.

wurde darauf von der massvollsten und nüchternsten Partei, den Ubboniten, zum Aeltesten erwählt; als solcher gewann er durch seine Persönlichkeit, seine Visitationen und seine volkstümlichen Traktate bald entscheidenden Einfluss[1], suchte besonders auch die Obrigkeit davon zu überzeugen, dass seine Gemeinden nichts mit den Münsterschen gemein hätten. In Ostfriesland (Emden), Nordholland, dann im Kölnischen, in den Ostseeländern (Lübeck und Wismar), schliesslich in Holstein (Wüstenfelde bei Oldesloe) fand er Raum für seine organisatorische Wirksamkeit. Mit Erfolg wehrte er das Eindringen des Antitrinitarismus von seinen Gemeinden ab. Als er 1559 starb, hinterliess er eine Gemeindebildung fleissiger, stiller, allem Aufruhr abgeneigter Leute, die freilich auch der Reformation gegenüber charakteristisch abgeschlossen war in ihrem Bestreben, durch Handhabung des Bannes eine Gemeinde der Heiligen auszusondern, in ihrer Weltflucht, die sich in Kleidung und Lebensweise dokumentierte, in der Beurteilung der Staatsordnung als etwas der Welt angehörigen, daher den Gemeindegenossen weder Kriegsdienst, noch Führung obrigkeitlicher Aemter noch der Eid gestattet wird, sowie in der durchaus mittelalterlichen Prägung ihrer Heilslehre.

5. Mit den Ereignissen in Münster bringt man auch die kühnen Projekte Jürgen Wullenwevers in Lübeck in nähere Verbindung. Auch hier folgten dem Siege der Reformation Siege der demokratischen Partei über die aristokratische Verfassung, das Emporkommen des Triumvirats Wullenwever, Joh. Oldendorp und Markus Meyer, und nun waghalsige Pläne, für Lübeck das Recht zu erstreiten, die Krone Dänemarks und auch Schwedens zu vergeben, und die Macht der Hansa in ganz Skandinavien wieder aufzurichten. Man hat behauptet, nur Wullenwevers Sturz (1535, † 1537) habe den Sieg des Täufertums im ganzen Norden vereitelt. Aber die Beweise für ein direktes Hineinspielen des Täufertums in jene Episode der Lübecker Geschichte sind nur schwach: teils durch die Folter hinterher erpresste „Geständnisse", teils die Tatsache, dass Wull. politische Verbindung mit der Münsterschen Demokratie suchte. Herm. Bonnus, der treffliche, von Wull. Amts enthobene lutherische Superintendent der Stadt, ist doch nur seiner Anhänglichkeit an die alte aristokratische Ratsverfassung zum Opfer gefallen, hat auch in seinem tapfern Schreiben „an den unordentlichen Rat" die Lübecker auf Münster nur verwiesen, um daran zu erinnern, was für Unheil einer Stadt der Verfassungsumsturz bringe (Spiegel, Bonnus [2] S. 154 f.; RE 3, 314). Gewiss wäre ein Sieg der demokratischen Prinzipien im Norden indirekt eine starke Förderung der Sache der Täufer geworden; aber dass man in Lübeck eine Umgestaltung „im Sinne der Wiedertäufer" geplant hätte (Janssen III 312), ist nicht beweisbar. Demokratische Regungen sind mit J. Wull. auf lange Zeit zu Grabe getragen worden: für die Ausgestaltung der luth. Kirchen im Norden ist dadurch gleichfalls auf lange Zeit der Typus festgestellt worden.

5. Schmalkaldische Artikel und Frankfurter Anstand, 1537—39.

NB 1 u. 2. Gotha 1892. Strassb. pol. Korr. II. Kolde in RE 17, 640 ff. u. 6, 167 ff. Baumgarten III 287 ff. Ders. in ZGW 6, 273 ff. Benrath in

[1] Vgl. die Klage des Micronius über die magna vis librorum Mennonis CR 45, 68.

RE 15, 31 ff. Virck in ZKG 13, 487 ff. Ders. in PrJbb 1896. EBrandenburg in NA sächs. G. 1896, 145 ff. Landwehr in FbrprG. 6, 541 ff. NPaulus, Dr. Konr. Braun in JGG 14, 517 ff. WRosenberg, Der Kaiser u. d. Protestanten. Halle 1903; AKorte, Die Konzilspolitik Karls V. 1538—43. Halle 1905; StEhses in RQ 12, 306 ff. Concilium Tridentinum 4, 71 ff. Freib. 1904.

1. Inzwischen war Clemens VII. 25. Sept. 1534 gestorben; als sein Nachfolger wurde Alexander Farnese (geb. 1468) nach früheren vergeblichen Versuchen diesmal durch Verbindung der italienischen und der französischen Partei als Paul III. auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Zwar beherrschte ihn die Sucht, seine Familie, das Haus Farnese, mit Besitzungen in Italien zu bereichern, indem er für seinen Enkel Oktavio Camarino eroberte, später seinem Sohne Pierluigi auch Parma und Piacenza, Teile des Kstaates, verlieh, doch wirkte auf ihn daneben auch die neue ernste Richtung an der Kurie. Der schmachvollen Ernennung seiner 14- und 16jährigen Enkel zu Kardinälen folgte bald die eines Contarini, Pole, Sadoleto, Caraffa (vgl. Abt. 3, Kap. 1), Männer, denen die Reform der Kirche am Herzen lag. Schon im Konklave hatte er die Berufung eines Konzils für notwendig erklärt; er sah ein, dass Ueberwindung der Ketzerei nur durch heilsame kirchliche Reformen möglich sein werde. Des Kaisers Macht hatte der von ihm persönlich geleitete, siegreiche Feldzug gegen den Beherrscher von Algier und Tunis, Chaireddin Barbarossa (1535) beträchtlich gehoben; sein Rückweg durch Italien war ein gewaltiger Triumphzug, nnd auch er forderte jetzt im Bewusstsein seiner Macht in entschiedenem Tone das Konzil. Bereits hatte der Papst seinen Nuntius Pietro Paolo Vergerio nach Deutschland gesendet, um den deutschen Ständen seinen Entschluss wegen der Berufung des Konzils, aber in eine italienische Stadt (Mantua), kund zu geben. Freilich konnte er wissen, dass die Deutschen ein solches nie annahmen, zumal da er als Vorbedingung Unterwerfung der Protestanten unter seine Autorität und den Verzicht auf ihre Lehren forderte. Doch begrüssten noch weite Volkskreise das Konzil freudig als das Universalheilmittel. Die Aufnahme dieser Botschaft war schon bei den kath. Ständen sehr verschieden; in Wittenberg auf der Durchreise hatte der Nuntius (Nov. 1535) eine Begegnung mit L. und Bugenhagen, bei welcher L. den Ton herausfordernder Sicherheit anschlug, übrigens sich bereit erklärte, auf einem Konzil zu erscheinen[1]. Joh. Friedrich weigerte sich, dem Nuntius eine bestimmte Antwort zu geben. Frankreich widerstrebte mit aller Macht dem Konzil; und schnell verschlechterte sich die

[1] NB 1, 540 ff. Köstlin[5] II 370 ff.

Lage des Kaisers durch neuen Konflikt mit Frankreich wegen Mailand, und als Paul am 2. Juni 1536 das Konzil wirklich nach Mantua auf den 23. Mai 1537 ausschrieb (RAYNALDUS 1536 § 35; NB 1, 583 ff.), war bereits durch die Weltlage die Möglichkeit, diesen Entschluss auszuführen, in weite Ferne gerückt. Gleichwohl sendeten Kaiser und Papst ihre Botschaften nach Deutschland, um auch die Protestanten zu veranlassen, das Konzil zu beschicken. Ja der Kaiser fasste ernstlich die Möglichkeit ins Auge, durch eine Nationalversammlung ohne den Papst mit Zugeständnissen an die Lutheraner einen friedlichen Vergleich zu erzielen, um ihre Hilfe gegen Frankreich und den Türken zu erhalten.

2. An die Evangelischen trat jetzt ernsthaft die Frage heran, wie sie sich zum Konzil stellen sollten. Während Joh. Friedrich die Beteiligung von vornherein ablehnen wollte (CR 3, 99 ff.), rieten die Theologen und Juristen, doch erst abzuwarten, ob sie als Ketzer zitiert oder gleich andern Ständen eingeladen werden würden (CR 3, 119 ff.). Sein abenteuerliches Projekt, durch L. „samt seinen Nebenbischöfen und Ecclesiasten“ ein „gemein frei christliches Concilium“ als Gegenkonzil ausschreiben zu lassen (CR 3, 141), wurde auf den Protest der Theologen (127) fallen gelassen; dafür bestärkten diese sein Gewissen in Sachen der etwa erforderlichen Gegenwehr, falls das päpstliche Konzil gegen die Evangelischen mit unbilligen Forderungen würde einschreiten wollen. Ferner musste L. auf Geheiss des Kurfürsten Artikel aufsetzen, die zuerst einem Konvent sächsischer Theologen zur Unterschrift vorgelegt und darauf nach Schmalkalden auf die Versammlung des Bundes in der Konzilsangelegenheit mitgenommen wurden (sog. Schmalkaldische Artikel[1], EA 25², 163 ff.).

Der Auftrag des Kurfürsten war dahin gegangen, ein Bedenken zu stellen, „in welchen Artikeln und Stücken von Friedens und Einigkeit wegen mit gutem Gewissen zu weichen und nachzugeben sein möchte, oder nit“ (E 11, 144). L. stellt demnach in T. I die „hohen Artikel der göttlichen Majestät“ voran, die unbestritten von beiden Teilen bekannt würden; dann lässt er (T. II) die Artikel folgen, die ihm das Ceterum censeo des Protestantismus Rom gegenüber sind: die Artikel, an denen man im Konzil aus einander fahren werde, da der Papst und die Seinen sie verdammen und in ihnen nicht das Mindeste weichen würden: 1. Christus allein der Erlöser und zwar sola fide: „von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde, auf diesem Artikel steht alles, das wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben“: 2. Verwerfung des „Drachenschwanzes“ der Messe, mit ihrem „Geschmeiss“ Fegfeuer, Wallfahrten, Bruderschaften, Reliquien, Ablass, Heiligenanrufung; 3. Aufhebung der Stifte und Klöster oder deren Verwandlung in Schulen; 4. Verwerfung des jus divinum des Papsttums. Ein 3. Teil behandelt Stücke oder Artikel, die wir „mit Gelehrten, Vernünftigen oder unter uns selbst handeln wollen“; also Lehrstücke, betreffs deren die Hoffnung festgehalten wird, dass wenigstens die Verständigen unter den Römischen über sie mit sich werden

[1] Faksimile des Autographs, herausg. von ZANGEMEISTER. Heidelb. 1883; BERTRAM-RIEDERER, G. des symb. Anhangs der schm. Art. Altdorf 1770; KÖLLNER, Symbolik I 439 ff.; PLITT, De auctor. artic. Sm. symbolica. 1862.

reden lassen: über Sünde, Gesetz, Busse, Sakramente, Priesterehe u. dgl. m. Nicht als wollte L. seine Lehre in diesen Stücken für disputabel erklären; aber vielleicht wären hier Zugeständnisse seitens der Gegner zu erlangen. Gleichwohl wäre mit diesen nichts erreicht, da ja Rom in den Artikeln von T. II nie nachgeben werde. Zu Neujahr 1537 unterzeichneten die Theologen in Wittenberg diese Artikel, Mel. mit der optimistischen Bemerkung, dass, wenn der Papst das Evangelium zulassen wollte, man um des Friedens willen seine Superiorität über die Bischöfe jure humano wohl zugestehen könnte. L. hatte den Abendmahlsartikel (EA 25 ², 197) ursprünglich im Wortlaut der Wittenberger Konkordie (oben S. 124 f.) fassen wollen, aber dann auf Bugenhagens Zureden ihn schärfer seinem Lehrtropus gemäss formuliert. Mel., der in Wittenberg ohne Einspruch diesen Artikel acceptiert hatte, steckte sich dann in Schmalkalden hinter den Landgrafen und riet diesem, L.s Artikel abzulehnen und sich darauf zu berufen, dass man ja die CA und die Wittenberger Konkordie angenommen habe [1].

3. Am 9. Febr. 1537 trat der Konvent in Schmalkalden zusammen. Am 15. stand der kaiserliche Rat Held [2] vor den Bundesgenossen und forderte im Namen seines Herrn, dass sie das von ihnen ja stets geforderte Konzil nun auch in stattlicher Zahl besuchen sollten; kein Stand, der den Augsburger Reichstagsabschied angenommen, sei berechtigt, jetzt von der kath. Kirche sich abzuwenden. Nach einigen Tagen replizierten die Protestanten: ein Konzil sei bei jetziger politischer Lage überhaupt undenkbar; ein in italienischer Stadt zu berufendes müssten sie ablehnen, überhaupt ein solches, auf dem das unbussfertige Papsttum, das seine Greuel noch immer nicht ablege, Richter sein wolle. Den Nürnberger Frieden müssten sie aber auf alle Stände ausgedehnt erhalten, die seither zu ihnen getreten wären. Den inzwischen in Schmalkalden auch erschienenen päpstlichen Nuntius van der Vorst behandelte Joh. Friedrich mit ausgesuchter Missachtung [3]. Betreffs der von L. ausgearbeiteten Artikel war Mel.s heimlicher Rat von Erfolg gewesen: sie wurden gar nicht offiziell beraten; man bezeugte dafür seine Zustimmung zur CA und Apol., Mel. aber verfasste, während L. auf den Tod erkrankte, den Tractatus de potestate et primatu Papae (nebst de potestate et jurisdictione Episcoporum), unter dem

[1] Strassb. pol. Korr. II 430. CR 3, 292, 370 ff. StKr 1894, 157 ff.

[2] Diesem war vom Kaiser je nach Lage der Verhältnisse doppelte Instruktion gegeben: äussersten Falls war ihm in geheimer Instruktion anheimgestellt, den Protestanten einen Vertrag mit dem Kaiser und eine deutsche Assemblée nationale zu offerieren (bei Lanz II 268 ff.); seine offizielle Instruktion lautete dagegen für die Protestanten ganz anders. Vgl. Baumgarten III 284 f. GHeide in HpBl 102, 713 ff. NB 2, 29 ff.

[3] Strassb. pol. Korr. 2, 424. NB 2, 128. Vgl. Mel.s kurze aber scharfe Kritik: sane φορτικῶς sei man den beiden Gesandten begegnet, CR 3, 297.

Einfluss der schroff antipäpstlichen Stimmung der Stände weit schärfer, als es sonst seine Art war. Diesen Traktat acceptierten die Stände und liessen ihn von den anwesenden Theologen (zus. mit CA und Apol.) unterzeichnen (CR 3, 286f.).

L.s Artikel wurden dann zwar noch durch Bugenhagen den Theologen unterbreitet, aber da Butzer und seine Freunde die Unterschrift verweigerten (CR 3, 71), überhaupt nicht offiziell angenommen; nur privatim unterschrieb der grössere Teil von ihnen. Sämtliche Theologen stimmten der CA und der Wittenberger Konkordie zu. L., der hernach 1538 seine Artikel als „Artikel, so da hätten sollen aufs Konzil zu Mantua überantwortet werden“, edierte, scheint nie recht erfahren zu haben, wie es während seiner Krankheit seiner Arbeit ergangen war; sagt er doch hier (EA 25², 169), dass sie „von den Unsern angenommen und einträchtiglich bekannt und beschlossen“ seien. Diese seine (irrige) Behauptung hat wesentlich dazu beigetragen, seine Artikel als „Schmalkaldische“ den Symbolen der luth. Kirche (seit 1544, NEUDECKER, Urkunden S. 689) beizuzählen. (Der lat. offizielle Text des Konkordienbuches, eine den Geist des Originals oft verwischende Uebertragung, stammt von SELNECKER 1579.)

4. Nach der Abweisung seiner Wünsche in Schmalkalden hatte das Konzil auch für den Kaiser keinen Wert mehr. Held bemühte sich jetzt angelegentlich, die kath. Fürsten Deutschlands zu einer Liga gegen den Schmalk. Bund zu vereinigen. Nach vielen, z. T. vergeblichen Bemühungen gelang es im März 1538, in Speier einen Bundesentwurf für diese „Defensivliga“ aufzustellen, der am 10. Juni in Nürnberg unterzeichnet wurde. Ausser dem Kaiser und Ferdinand nahmen nur Baiern, Georg von Sachsen, die Herzöge Erich und Heinrich von Braunschweig, Albrecht von Mainz (aber nur für Magdeburg und Halberstadt) und der EB von Salzburg daran teil — ein guter Teil der kath. Fürsten, besonders die am Rhein, blieben dem Bunde fern; er konnte daher sich nur zur „Gegenwehr“ vereinigen, nicht an Offensive denken. Freilich verschlechterte sich die Lage der Schmalkaldener durch den infolge päpstlicher Vermittlung am 17. Juni in Nizza zustande gebrachten Waffenstillstand zwischen dem Kaiser und Frankreich und die darauf folgende persönliche Begegnung beider Fürsten in Aiguesmortes — die Aussichten auf einen Rückhalt an Frankreich schwanden damit. Der Papst sendete Ende 1538 den Kard. Pole zum Kaiser mit dem Vorschlag, er möge doch in Verbindung mit Frankreich einen Stillstand mit den Türken schaffen, um in Musse erst England und dann die deutschen Lutheraner zu demütigen. Aber Karl wusste am besten, wie wenig zuverlässig die Aussöhnung mit Frankreich war und welche Einbusse seine Machtstellung durch den letzten Krieg erlitten hatte; dazu brauchte er alle Kraft gegen die Türken. So entschloss er sich, den Weg freundlicher Verhandlungen

mit den Protestanten einzuschlagen, um wenigstens zeitweise die Gemüter in Deutschland zu beruhigen und sich freie Bahn für den Kampf mit den Türken zu schaffen.

Für diesen neuen Weg war seit Frühjahr 1538 in dem jungen Hohenzollern Joachim II. ein eifriger Vermittler aufgetreten. Im Mai hatte er in Bautzen König Ferdinand und dem Nuntius Morone proponiert, die Kurie solle unter Bewilligung des Laienkelches und der Priesterehe mit den Evangelischen verhandeln. Wirklich sandte der Papst im Sept. 1538 dem Nuntius Aleander noch den Hausprälaten Mignanelli nach, um diese unio Germanorum zu betreiben. Aber eben die Entsendung des in Deutschland verhassten Aleander bewies, wie wenig ernst es dem Papst mit Zugeständnissen war. Die evg. Fürsten aber hatten sich Joachim gegenüber (Verhandlungen in Eisenach. Juli 1538) bereit erklärt, seine Vermittlung für einen Friedensschluss mit dem Kaiser anzunehmen. Dabei war von Rückkehr zur kath. Kirche nicht die Rede, sondern nur von Erweiterung der Bedingungen des Nürnberger Anstandes. Neben Joachim wirkte auch Pfalzgraf Ludwig, und der EB von Lund, Joh. v. Weeze, des Kaisers Vertrauensmann, erhielt weitgehende Vollmachten, um Verhandlungen mit den Schmalkaldenern einzuleiten.

5. So wurde am 19. April 1539 in Frankfurt ein neuer „Anstand“ vereinbart[1], durch den die Protestanten zwar nicht einen klaren Frieden und Anerkennung, aber doch einen 15monatlichen (aber von beiden Teilen schliesslich auf 6 Monate reduzierten) Anstand, die Suspension aller beim Kammergericht schwebenden Prozesse und die Vereinbarung erhielten, dass Vertreter beider Parteien demnächst zu einem Religionsgespräch behufs „christlicher löblicher Vereinigung“ zusammenkommen sollten. Doch hat Karl diesen Anstand nie ratifiziert; er war ihm nur Mittel, Zeit zu gewinnen.

Am Reichskammergericht in Speier aber regte sich jetzt in dem Juristen Konrad Braun ein konsequenter, scharfsinniger Verfechter der „Gegenreformation“. Im „Gespräch vom Nürnberger Friedstand“ 1539 vertrat er die den Evangelischen ungünstigste Interpretation des „Stillstandes“, führte über Rechtsverletzungen der Gegner Beschwerde und erklärte die Abmachungen Weezes zur Herstellung eines friedlichen modus vivendi für unverbindlich für die Judikatur des Kammergerichts. Er bekämpfte die kaiserliche Religionsgespräch-Politik, denn sie greife in die Rechte des Konzils ein. Butzer antwortete diesem „aufrührischem Mordbüchlein“ unter verschiedenen Pseudonymen. Braun replizierte in 3 „Gesprächen“ 1540: wollen die Ketzer auf Güte nicht hören, so brauche man doch Gewalt gegen sie! Sie sind ja nicht nur Ketzer, sondern auch Aufrührer und Kirchenräuber!

Der Papst hatte das Konzil 20. April 1537 auf den 1. Nov. unter dem Vorwand prorogiert, es fehle in Mantua an dem militärischen Schutz für die Konzilsväter (Raynaldus 1537 § 29; NB 2, 150 ff.). Dann hatte er unter dem Drängen des Kaisers am 8. Okt. es wirklich auf den 1. Mai 1538 nach Vicenza berufen (Raynaldus 1537 § 55; NB 2, 217), um es abermals unter Hinweis auf

[1] Hortleder I 126 ff. Strassb. pol. Korr. 2, 556 ff. Döllinger, Beitr. I 16 ff.

den Widerstand der Protestanten und auf den Zwist zwischen dem Kaiser und Frankreich erst auf Ostern 1539, dann (21. Mai 1539) für unbestimmte Zeit aufzuschieben. Erst in der Zusammenkunft von Lucca Sept. 1541 erreichte Karl, dass es nach Trient auf Pfingsten 1542, dann für den 1. Nov. ausgeschrieben wurde; es wurde auch wirklich eröffnet, aber angesichts des Krieges zwischen Karl und Franz I. so schlecht besucht, dass Paul es abermals (6. Juli 1543) vertagte (vgl. die Aktenstücke in Conc. Trid. 4. 1—354).

6. Neue Siege der Reformation, 1539—42.

Literatur: KWHering, G. der im Markgrafentum Meissen . . . erfolgten Ref. Grossenhain 1839. Hofmann, Ref. Hist. der Stadt Leipzig 1739. Gretschel, Kirchl. Zustände Leipzigs. 1839. Seifert, Ref. in Leipzig. 1883. Ders., Joh. Pfeffinger. Leipz. 1888. Dibelius, Einf. der Ref. in Dresden. 1889. Briefw. d. J. Jonas. EBrandenburg, Heinrich d. Fr. in NA sächs. G. 1896. AMüller, G. d. Ref. in d. M. Brandenb. Berlin 1839. JHeidemann, Die Ref. in d. M. Brandenb. Berl. 1889. PSteinmüller, Einführung der Ref. in d. Kurmark Brandenburg. Halle 1903; GKawerau, Joachim I. u. II. in RE 9, 220 ff., 223 ff. ChrMeyer, Der Beitritt des Markgr. Johann v. Küstrin zur Ref. in ZPGLK 14, 341 ff. NMüller in Jb brand KG 2/3; 4, 153 ff. 167 ff. Uhlhorn, A. Corvinus. Halle 1892. Tschackert, A. Corvinus. Hannover 1900. OMejer, Zum Kirchenrecht des Ref.-Jhs. Hann. 1891. Schröder, Ev. Mecklenb. I. Rost. 1788. HSchnell, D. Einführung d. Ref. in Meckl. Güstrow 1899.

1. Die evg. Partei erlangte in dieser Zeit noch bedeutenden Zuwachs durch neue Territorien. Im albertinischen Sachsen musste der alte, ehrenhafte, für die Schäden der Kirche keineswegs unempfindliche, aber gegen L.s. des aufsässigen Mönchs, Reformation ein für allemal entschiedene Herzog Georg es mit ansehen, dass der Thronerbe, der gut kath. Johann, 11. Jan. 1537 unerwartet kinderlos starb, und dass dessen Witwe Elisabeth, die Schwester des Landgrafen (in Rochlitz), sich offen zur Reformation bekannte; ihm blieb nur noch der schwachsinnige Sohn Friedrich, den er zwar in Hoffnung auf Nachkommenschaft 1539 verheiratete, auch zum Nachfolger unter einem ständischen Beirate designierte, der aber schon vier Wochen darauf plötzlich aus dem Leben schied. Jetzt wartete die Reformation nur noch auf seinen eigenen Tod, um in sein Land einzuziehen. Sein Bruder Heinrich, ein damals schon fast willenloser, dem Einfluss seiner herrschsüchtigen Gemahlin Katharina v. Mecklenburg folgsamer Greis, hatte sein Ländchen (mit der Stadt Freiberg) bereits seit 1524 der evgl. Lehre geöffnet und war dem Schmalk. Bunde (Nov. 1537) als „Schutzverwandter" beigetreten. Vergeblich suchte Georg den Bruder in die Nürnberger Liga (S. 134) hineinzulocken. Sogar der Gedanke an vermittelnde kirchliche Reformen, für welche der aus dem evg. Pfarramt zur kath. Kirche zurückgekehrte Erasmianer Georg Witzel Verwendung finden und durch welche die evg. gesinnten Gemüter im Lande beruhigt werden sollten, wurde erwogen[1]. Da alles fehlschlug, setzte Georg ein Testament auf (Lünig, Reichsarchiv, Part. spec. cont. II 270), das Heinrich, falls er nicht dem Nürnb. Bündnis beiträte, von der Nachfolge ausschloss, wenigstens einen grossen Teil des Landes dem Kaiser und Ferdinand zusprach. Der Adel stimmte dem Ausschluss Heinrichs

[1] Leipziger Religionsgespräch 2. Jan. 1539; CR 4. 628 ff. MLenz, Briefw. Landgr. Philipps mit Butzer I 63 ff.

zu. wünschte aber als Erben die Landschaft selbst eingesetzt zu sehen. Schon bemühte sich Carlowitz, Georgs Rat, den Nürnb. Bund zu bewaffnetem Einschreiten mobil zu machen. während andrerseits Heinrichs Sohn Moritz mit Kursachsen und Hessen ein Schutzbündnis abschloss. Da starb Georg am 17. April 1539; eilig bemächtigte sich sein Bruder des Landes, und unterstützt von Johann Friedrich und dessen Theologen, führte er rasch die Reformation mittels einer Kirchenvisitation im Lande durch, ohne den halben Reformen, die jetzt der Bischof von Meissen anbot, Gehör zu geben. Freilich emanzipierte er sich dann auch sehr schnell von dem kursächs. Einfluss, zerfiel mit Landgr. Philipp und suchte nun wieder freundliche Beziehungen zu der kath. Partei.

2. Unmittelbar danach vollzog sich auch der Umschwung in der Mark Brandenburg. Hier hatte Joachim I., einer der einflussreichsten und bedeutendsten Fürsten des Reichs. bis zu seinem Tode 1535 zäh der Reformation Widerstand geleistet. Er hatte zwar die zahlreichen evg. Regungen in seinem Lande nicht völlig unterdrücken können: einer seiner drei Landesbischöfe, Matthias v. Jagow in Brandenburg (seit 1526), unterliess nicht nur die Verfolgung der Lutheraner, sondern wendete sich auch mehr und mehr den reformatorischen Anschauungen zu. Die Kurfürstin Elisabeth[1], Schwester Christians II. von Dänemark, wurde schon frühzeitig durch den Einfluss ihrer Verwandten für L.s Lehre gewonnen und liess sich Ostern 1527 von einem luth. Prediger heimlich das Abendmahl spenden; vor dem darüber entbrannten Zorn ihres Gemahls. der ihr Bedenkzeit setzte, nach deren Ablauf sie in einem der Schlösser in strenge Haft genommen werden sollte, entfloh sie am 24. März 1528 aus Berlin nach Kursachsen, wo sie fortan in Schloss Lichtenberg in lebhaftem Verkehr mit L. ungestört ihres Glaubens leben konnte. Seitdem sah Joachim nun aber in diesem den Zerstörer seines ehelichen Friedens; um so ungnädiger nahm er es auf. als dieser sich in sein Verhältnis zu einer von ihm ihrem Manne abwendig gemachten Ehefrau mit Gewissensmahnungen mengte[2]. Nachdem er treulich die Politik der Habsburger unterstützt, auch 1533 in Halle mit Georg von Sachsen. Albrecht von Mainz und den Herzögen Erich und Heinrich von Braunschweig ein Bündnis zur Erhaltung der alten Lehre abgeschlossen, dem seine Söhne beitreten mussten, vinkulierte er dieselben auch noch testamentarisch, „zu jeglicher Zeit bei dem alten christlichen Glauben, Religion, Zeremonien und Gehorsam der christlichen Kirche unverrückt und unverändert zu bleiben“; zugleich gab er dabei gegen das Hausgesetz dem jüngeren, Johann (von Küstrin), die Neumark. um ihn auf diese Weise an das kath. Bekenntnis und an das Hallische Bündnis zu ketten. Gleichwohl machte sich dieser nach des Vaters Tode (11. Juli 1535) vom Hallischen Bunde los, gab der evg. Predigt Freiheit und trat 1537 (formell 1538) dem Schmalk. Bunde bei. Joachim II. dagegen, ein selbständiger, mehr von politischen als religiösen Gesichtspunkten geleiteter, L. wegen der Angriffe auf seinen Vater und seinen Onkel, Kard. Albrecht, zürnender Mann, der stets darauf bedacht blieb, gute Beziehungen zum Kaiser zu bewahren, schwankte noch vier Jahre, ehe er zur Entscheidung kam. Nach dem Muster des Neuen Stifts in Halle wandelte er 1536 das neben seinem Schloss gelegene Dominikanerkloster in eine Domkirche um. in die er das seit 1465 in der Schlosskapelle amtierende Kollegial-

[1] Riedel in ZPGLK 2, 90 ff.

[2] PZimmermann in ZPGLK 20, 310 ff. Kolde, Anal. Luth. 106 ff.

stift verpflanzte; hier sammelte er kostbare Reliquien. Noch schien er ganz in den Spuren seines Onkels Albrecht wandeln zu wollen. Landgr. Philipp suchte sofort Einfluss auf ihn zu gewinnen und riet ihm, durch ein neutrales Verhalten die reformatorische Predigt sich selbst Bahn brechen zu lassen. Joachim bildete nach persönlicher Neigung sich sein eigenes Reformationsprogramm; ein Mittleres zwischen Wittenberg und Rom, eine Vereinigung evg. Lehre mit bischöflicher Verfassung und reichem kath. Zeremoniell schwebte ihm verlockend vor, wobei neben politischen Rücksichten eine Vorliebe für Prunk Einfluss übte. Einstweilen gebärdete er sich als ein kath. Fürst, der nur viel Nachsicht gegen das faktische Eindringen luth. Predigt übte. Allmählich gelang es dem frommen Fürsten Georg v. Anhalt ihn immer bestimmter evg. zu beeinflussen. Im Frühjahr 1538 wurde Mel. nach Berlin zitiert, einen vom Domdechanten Elgersma angefertigten Reformationsentwurf zu begutachten, in dem Mel. „viel unrechter Lehr“ fand; er riet ihm, das Evangelium zuzulassen, die Priesterehe zu gestatten und der Predigt gegen die Messe nicht zu wehren. Der Entwurf wurde zurückgelegt, da Joachim sich als Agent für die beginnenden Reunionsverhandlungen des Kaisers anbot (S. 135). Nach seiner Rückkehr von Frankfurt (o. S. 135) fand er die luth. Bewegung im Lande mächtig angewachsen; der Tod seines Schwiegervaters Herzogs Georg überhob ihn lästiger Verpflichtungen; so berief er im Sommer 1539 eine Theologenkommission zur Ausarbeitung einer KO: neben den Lutheranern Stratner und Buchholzer auch Georg Witzel (o. S. 136), die ihr eigentümlichen Abschnitte und ihr eigenartiges Gepräge stammen jedoch vor allem vom Fürsten Georg; zum zweitenmal wurde Mel. berufen und half die KO und die weiteren Schritte beraten. Am 1. Nov. empfing Joachim — ohne seine kath. gebliebene Gemahlin (zweite Frau, Tochter Königs Sigismunds von Polen) — in Spandau (oder im Berliner Dom?)[1] aus der Hand des Bischofs von Brandenburg, Matthias v. Jagow, das Abendmahl sub utraque: das Zeichen zu offenem Uebertritt für das ganze Land; die Stadt Berlin folgte bereits am 2. Nov. nach. Die KO wurde jetzt auch noch den Wittenbergern zur Prüfung vorgelegt. L. war bereit, viel Zeremonien zu ertragen, wenn nur der Artikel von der Rechtfertigung sichergestellt war; im März 1540 acceptierte der Landtag die KO, die mit ihrer Erhaltung der Landesbischöfe und ihrem katholisierenden Kultus eine eigene Stellung unter den luth. KOO einnimmt. Joachim erreichte, dass der Kaiser ihm seine KO anerkannte unter der Bedingung, dass er sich künftigen Konzils- oder Reichstagsbeschlüssen fügen wolle. Sehr schnell erwies aber auch hier die Praxis, dass sich bischöfliches KRegiment mit dem Gedanken einer Landeskirche luth. Bekenntnisses nicht vertrug. Nicht nur, dass die Bischöfe von Havelberg und Lebus die KO einfach abwiesen und somit den Kurfürsten nötigten, für eine anderweitige KVerwaltung Sorge zu tragen, sondern gerade zwischen dem luth. gesinnten Bischof von Brandenburg und seiner Geistlichkeit hörten die Konflikte nicht auf, bei denen letztere dann von der „Tyrannei“ des Bischofs an den Kurfürsten appellierte. So wurde auch hier schon 1543 ein konsistoriales KRegiment aufgerichtet; landesherrliche Generalsuperintendenten übernahmen die den Bischöfen eigentlich vorbehaltenen Funktionen, wie der Kurfürst schon 1540 für die Visitation des Landes Stratner zu

[1] Zur Streitfrage darüber vgl. Steinmüller S. 63 ff. (Dom); Parisius in Jb brand KG 1, 235 (Spandau); NMüller ebd. 4, 155 f. (Dom).

seinem Generalsuperintendenten ernannt und ursprünglich nicht einmal einen bischöflichen Kommissar dabei vorgesehen hatte. So waren tatsächlich die Bischöfe zur Seite geschoben. Als der Bischof von Brandenburg 1545 starb, wurde die Stelle zwar noch einmal besetzt, aber nur als Sinekure; in Havelberg besetzte der Kurfürst 1548 den Bischofsstuhl mit einem Prinzen des Hauses und leitete damit die Protestantisierung ein, wenn auch bis 1561 noch eine kath. Partei im Domstift sich erhielt; in Lebus musste er erst noch einmal eine kath. Bischofswahl aus politischen Gründen zulassen, aber bei der zweiten Erledigung des Stuhles 1554 erreichte er auch hier die Wahl eines Prinzen; das Kapitel starb dann allmählich aus.

3. Auch im Erzstift Magdeburg und im Bistum Halberstadt konnte EB Albrecht auf die Dauer den Fortschritten der Reformation nicht wehren. Stets in Geldnot, war er auf den guten Willen der Landstände angewiesen und sah sich zu einer Konzession nach der andern genötigt. So konnte z. B. in Halle 1541 durch Justus Jonas die Reformation eingeführt werden.

Joachims Schwester Elisabeth benutzte die vormundschaftliche Regierung für ihren minderjährigen Sohn Erich den Jüngeren, unter Beratung von Ant. Corvin, dem Lande Kalenberg und Göttingen 1542 eine vortreffliche KO (Richter I 362 ff.) zu geben und durch Visitationen wenigstens äusserlich die Reformation durchzuführen.

Auch in Mecklenburg machte die Lehre L.s weitere Fortschritte (vgl. o. S. 124). Auf Anregung seines Sohnes Magnus, des Administrators des Bistums Schwerin, setzte Heinrich einen evg. Gen.-Sup. in Parchim ein und die Brand. Nürnb. KO von 1533 wurde jetzt den KVisitationen zu Grunde gelegt, wenn auch erst der Tod Albrechts (1547) das Land formell dem Luthertum erschloss.

Einen wichtigen Fortschritt machte die Reformation eben jetzt auch auf dem weitest vorgeschobenen Posten des Deutschtums, in Livland. Schon frühzeitig hatten hier die Städte mit ihrer deutschen Bevölkerung trotz des Widerstandes des Ordensmeisters Walther von Plettenberg († 1535) und der Prälaten (EB von Riga, Bischöfe von Dorpat und Oesel) der Reformation sich geneigt gezeigt; Riga war besonders durch die Berufung Joh. Brismanns (1527) zu fester Begründung des evg. Kirchenwesens gelangt und hatte schon 1535 Anschluss an den Schmalk. Bund gesucht. Nun war es aber Herzog Albrecht von Preussen geglückt, 1529 seinen Bruder Wilhelm zum Koadjutor des Rigaer EBs zu befördern; so kam 1539 die römisch-kath. Metropole des Ostens in evg. Hände. Albrecht hatte Lust, für seinen Bruder in aller Form die päpstliche Bestätigung zu gewinnen; er fragte darüber bei L. an, der aber kräftig davor warnte, „den Teufel zu Rom anzubeten", „es gehe drüber wie es gehe" (deW 5, 308). Albrecht machte trotzdem einen Versuch, seinen Bruder die „Mummerei" annehmen zu lassen; aber ohne Erfolg in Rom. Jedenfalls konnte aber nun unter dem neuen EB die Reformation zu ungehinderter, siegreicher Ausbreitung kommen.

Aleander wusste schon Jan. 1539 keinen andern Rat, als dass der Kaiser schleunigst mit spanischem und italienischem Kriegsvolk nach Deutschland käme, die prot. Fürsten zu züchtigen und den sächs. Kurfürsten abzusetzen; die ketzerischen Schweizer würden ja doch den Lutheranern nicht helfen (NB 3. 387 f.).

Sechstes Kapitel.

Die Schwächung des Bundes und die Reunionspolitik des Kaisers.

1. Die Religionsverhandlungen von Worms und Regensburg, 1540—41.

WALCH 17. 389 ff.; CR 4. ROEDER, De Colloq. Wormatiensi Nürnb. 1744. BRETSCHNEIDER in ZhTh 2, 283 ff. MOSES, Die Religionsverhandlungen zu Hagenau und Worms. Jena 1889. VETTER, Die Religionsverhandlungen auf dem Reichstage zu Regensb. Jena 1889. LPASTOR, Die kirchl. Reunionsbestrebungen. Freib. i. Br. 1879. BRIEGER, Art. Gropper bei Ersch und Gruber. HERGANG, Das Religionsgespräch zu Regensb. Kassel 1858. FDITTRICH, Gasp. Contarini. Braunsb. 1885. Ders., Miscellanea Ratisb. 1541. Braunsb. 1892. BRIEGER, Contarini u. das Regensb. Konz.-Werk. Gotha 1870. Ders. in RE 4, 279 ff. LPASTOR, Die Korresp. d. Kard. Contarini 1541 in JGG 1, 321 ff., 473 ff. DITTRICH, Die Nuntiaturber. Morones 1541 in JGG 4, 395 ff., 618 ff. Ders. in Quellen und Forschungen aus dem Gebiet d. G. I 1. Paderb. 1892 (dazu FRIEDENSBURG in GGA 1892 No. 24. H. BAUMGARTEN in DLZ 1892 No. 49). Ders., Regesten u. Briefe des Kard. G. Contar. Braunsb. 1881 f. SPIEGEL in ZhTh 42, 36 ff. Hagenau: GKAWERAU in RE 7, 333 ff.; Regensburg: THKOLDE ebd. 16, 545 ff. NMÜLLER in Jb brand KG 4, 175 ff.

1. Unter dem Eindruck der so angewachsenen Macht der Protestanten versuchte Karl Verständigung mit ihnen auf dem Wege des Religionsgespräches[1].

Die „Reunion", auf die es dabei abgesehen war, bedeutete katholischerseits lediglich Rückkehr der Protestanten unter die röm. Jurisdiktion mit (bis zum Konzil) provisorischen Zugeständnissen im Kultus und in Externis; in der Lehre konnte man nur ein Entgegenkommen zeigen durch Anwendung von Formeln, die sich allenfalls auch im Sinn der Evangelischen deuten liessen. Kein Wunder, dass man in Wittenberg dieser Wendung der kaiserl. Politik mit dem äussersten Misstrauen gegenüberstand, während Butzer, vorausgesetzt, dass solchen Verhandlungen die CA zu Grunde gelegt wurde, auf grosse Erfolge der evg. Wahrheit hoffte.

Zunächst nach Speier ausgeschrieben (HORTLEDER I 157), trat die Versammlung im Juni 1540 in Hagenau unter Ferdinands Vorsitz zusammen. Mel. blieb aus, da er unterwegs in Weimar schwer erkrankte, erschüttert von dem Verdruss über Landgraf Philipps Doppelehe (s. u.); Cruciger musste seine Stelle einnehmen. Aber schon über den Vorfragen, in welcher Weise man verhandeln wolle, fuhr die Versammlung so auseinander, dass die meisten prot. Theologen vor Schluss des Tages abreisten; man sah sich genötigt,

[1] Er griff damit auf einen schon 1538 von Joachim II. an Ferdinand gerichteten Vorschlag zurück. Vgl. S. 135; NB 2, 294 f. Ihre prinzipielle Stellung allen solchen Verhandlungen gegenüber formulierten die Wittenberger schon im Februar 1540, DEW 5, 260 ff.

die unerquicklichen Verhandlungen abzubrechen und für den Herbst nach Worms zu vertagen. Erreicht war nur, dass die Evangelischen jede andere Unterlage für die Vergleichsverhandlungen als ihre CA erfolgreich abgewehrt hatten. Hier traten von jeder Seite 11 Abgeordnete, darunter Mel., Butzer, Calvin von der einen Seite, Eck, Cochleus, Gropper[1] von der andern, unter des kaiserlichen Rates Granvella Vorsitz einander gegenüber. So entgegenkommend nun auch dieser die Protestanten behandelte — bis zu auffälliger Unhöflichkeit gegen den päpstlichen Legaten Campegio (CR 3, 1125) —, auch hier verschleppte man das Gespräch unter Streitereien über die Formalien, da man bei der Unsicherheit einiger kath. Stimmen jede Abstimmung hintertreiben musste. Am 14. Jan. 1541 begannen endlich Eck und Mel. die Disputation unter Zugrundelegung der CA, wobei jener sofort die Abweichungen der Ausgabe von 1540 von der ed. princeps monierte (CR 4, 33 ff.); nachdem man 4 Tage über die Erbsünde debattiert und eine Kompromissformel geschmiedet hatte, brach ein Dekret des Kaisers die Verhandlungen ab und ordnete ihre Wiederaufnahme auf dem Reichstage in Regensburg an, der in seiner Gegenwart am 5. April 1541 eröffnet wurde.

2. Zu Kollokutoren wurden hier Pflug, Gropper, Eck — Mel., Butzer und der Hesse Pistorius ernannt, Pfalzgraf Friedrich und Granvella übernahmen das Präsidium. Als päpstlicher Legat war der edle Kard. Gasparo Contarini erschienen, ein Mann, der in Italien als Vertreter kirchlicher Reformideen galt. Von den kath. Kollokutoren waren Gropper und Pflug gleichfalls möglichst gemässigte Vertreter des kath. Prinzips. Nicht wieder die CA sollte diesmal dem Gespräch zugrunde gelegt werden, sondern ein im Geheimen vorbereiteter Vergleichsentwurf (liber Ratisbonensis)[2].

Dieser war das Ergebnis[3] geheimer Besprechungen gewesen, für die Granvella den Landgr. Philipp noch in Worms dadurch gewonnen hatte, dass er ihm des Kaisers Verzeihung in Sachen seiner Doppelehe in Aussicht gestellt hatte. Dadurch war auch Philipps Vertrauter, Butzer, gewonnen, so dass er und Capito vom 15. Dez. 1540 an mit Gropper und Granvellas Sekretär Gerh. Veltwyck sich unterredet und von Gropper vorbereitete Kompromissartikel beraten hatten. Durch Vermittlung des Landgrafen waren diese dann an Joachim II. gesandt, damit er die anonymen Artikel vertraulich L. zur Begutachtung vorlegen sollte. Dieser hatte darauf geantwortet: gewiss meinten die Verfasser es gut, aber es seien „unmögliche Vorschläge“, die die Kurie nicht annehmen könne, durch die aber auch in vielen Stücken die Evangelischen

---

[1] WSchwarz in JGG 7, 392 ff., 594 ff. WvanGulik, J. Gropper. Freiburg 1906.

[2] Der Originalentwurf bei Lenz 3, 31 ff., vgl. CR 4. 190 ff.

[3] CR 4, 578 ff. Lenz 1. 271 ff.

nicht befriedigt würden (DEW 6, 281 f.). Ohne jeden Versuch, die Artikel zu verbesern, hatte er sie dem Kurfürsten wieder zugestellt. Trotz dieser Ablehnung machte man jetzt zu Ecks Verdruss mit diesem Buche einen Versuch: am 27. April begannen die Verhandlungen.

Die kath. Kollokutoren erschienen täglich vor den Verhandlungen bei Contarini und berieten mit ihm. Nachdem man über die 4 ersten Artikel des Buchs (de conditione hominis, de lib. arbitrio, de causa peccati und de originali peccato) schnell hinweg gegangen, begann ernsterer Kampf um Art. 5 de justificatione. Eck ebenso wie Mel. verwarfen entschieden die weitschweifige und unklare Vorlage. Neue Formulierungen, die sowohl Eck und Contarini wie Mel. versuchten, wurden gleichfalls abgelehnt, endlich am 2. Mai eine von kath. Seite stammende Vorlage durch Mel. so weit emendiert, dass auch die evg. Partei zuzustimmen vermochte, eine Vorlage, die von Gropper stammte, in der aber erst durch Mel. die Prävalenz der Glaubensgerechtigkeit und der Ausschluss des meritum zur Geltung gebracht war. Es wird justitia imputata und justitia inhaerens unterschieden; erstere erlangen wir im Glauben, der nicht nur als Glaube an alle göttlichen Lehren, sondern auch dazu evg. als fiducia propter promissionem Dei gefasst wird; aber diese Glaubensrechtfertigung ist zugleich Beginn der justitia inhaerens, wie der rechtfertigende Glaube zugleich fides efficax per charitatem ist. Der Christ ist also justus in doppeltem Sinne: justus reputatus im Glauben aus Barmherzigkeit, tatsächlich gerecht um seiner gerechten Werke willen. Da aber letztere Gerechtigkeit stets unvollkommen ist, so ruht die Heilsgewissheit des Christen stets nur auf der ersteren, auf der justitia Christi nobis donata. Gleichwohl ist der im Guten fortschreitenden justitia inhaerens göttlicher Lohn in diesem und jenem Leben gewiss. Schliesslich wird die Lehrweise „sola fide justificamur“ gebilligt unter der Voraussetzung, dass mit ihr stets die Lehre von der Busse und den guten Werken eng verbunden bleibt. Erfreut brachte Granvella selbst den glücklich vereinbarten Artikel zu Papier; Eck stimmte nur widerwillig zu und versuchte, seine Unterschrift hernach wieder zurückzuziehen.

3. Contarini sandte befriedigt den Artikel unter der Versicherung, dass er gut katholisch zu interpretieren sei, nach Rom; aber am 27. Mai wurde er im Konsistorium verworfen; das Fehlen des Begriffs meritum hatte besonderen Anstoss erregt. Andrerseits forderte Joh. Friedrich sofort L.s Gutachten über denselben. Dieser erkannte den Charakter der Formel als eines „geflickten Dinges“ wohl; er würde sie nur akzeptieren können, wenn die Gegner eingestünden, bisher anders gelehrt zu haben, als hier gemeint sein solle, und auch in den folgenden Artikeln die rechten praktischen Folgerungen aus der Glaubensgerechtigkeit ziehen wollten (DEW 5, 353f.). Daraufhin instruierte der Kurfürst Mel., dass dieser Artikel nur unter der Bedingung einer Vereinigung auch über die folgenden als angenommen gelten sollte, und warnte ihn vor weiteren Konzessionen.

So hatten Rom und Wittenberg gegen das mühsame Vergleichswerk entschieden. Gleichwohl bezeichnet dasselbe eine bedeutsame

Stunde für die innere Entwicklung des Katholizismus; denn er beweist das Vorhandensein einer Unterströmung, die sich L.s Fassung des Glaubens und der Heilsgewissheit wenigstens zu nähern vermochte, und verhängnisvoll war es, dass diese Richtung sofort von Rom her zurückgewiesen wurde.

Ueberschätzt ist dabei nur Contarinis Anteil und Verdienst. Denn weder ist er der Vater jener Vergleichsformel, noch hat er sie richtig wiedergegeben. Denn sein berühmter Tractatus de justificatione vom 25. Mai 1541 [1] rechnet zwar auch mit jener doppelten Gerechtigkeit und sucht das meritum aus der Rechtfertigung auszuschliessen, lehrt aber: justificatio nihil aliud est quam justum fieri ac p r o p t e r e a etiam haberi justum, biegt also damit zur Lehre des hl. Thomas zurück.

Die Art. 6—8 (de ecclesia, de nota verbi, de poenitentia) wurden darauf mit geringen Aenderungen angenommen, die Debatte über Art. 9 (de auctoritate ecclesiae) wegen schwererer Differenzen einstweilen suspendiert; auch über 10 bis 13 vertrug man sich einigermassen (über die Sakramente, Ordination, Taufe, Konfirmation). Aber zu heftiger Kontroverse führte Art. 14 vom Abendmahl, in welchem die kath. Partei unter Contarinis Einfluss — Eck war erkrankt — für die direkte Bezeugung der Transsubstantiation nebst ihren praktischen Folgerungen kämpfte, Mel. dagegen, dem Butzers grenzenlose Nachgiebigkeit viel zu schaffen machte, sich wider alle Lockungen und Einschüchterungen tapfer hielt: hier zerbrach das mühevolle Einigungswerk. Der Konflikt wiederholte sich bei Art. 15 (Absolution), 19 (de hierarchico ordine), 20 (Messe), 21 (Priesterehe). Am 22. Mai war die Beratung des Buches beendet, aber es waren auch die Reunionspläne gescheitert.

4. Nun gedachte der Kaiser wenigstens die vereinbarten Artikel als gemeinsame Lehre im Reich zu proklamieren, für die übrigen gegenseitige Duldung bis zum Konzil zu fordern (Toleranzprojekt), aber Contarini protestierte entschieden dagegen, indem er die grösste Gefährdung des Katholizismus in Deutschland davon befürchtete. Der Papst, unzufrieden mit Karls versöhnlicher Politik, erklärte, die Protestanten seien entweder mit Gewalt zur Kirche zurückzuführen oder gütlich zu einer vollständigen Konkordia zu bringen; da beides z. Z. unmöglich sei, so sei das Konzil das einzige Heilmittel (ZKG 5, 595 ff.). Der Kaiser machte noch den verzweifelten Versuch, L u t h e r s e l b s t f ü r s e i n P r o j e k t z u g e w i n n e n.

Vorübergehend war erwogen worden, L. selbst nach Regensburg einzuladen, dann ihn wenigstens, um schneller mit ihm Verkehr unterhalten zu können, nach Koburg oder Plauen kommen zu lassen — man dachte dabei noch an Fortsetzung des Kolloquiums. Als dann nur noch das Toleranzprojekt in Frage kam, zog man vor, ihm das Regensburger Buch selbst nebst den verglichenen Artikeln lieber nicht vorzulegen, sondern nur auf die ihm zugegangenen Berichte über den Gang der Verhandlungen Bezug zu nehmen. So begaben sich, scheinbar im Namen des Kurf. von Brandenburg und des Markgrafen Georg,

[1] Opp. Contar. Paris 1571 p. 588 ff.; in der Ausg. Venedig 1589 gefälscht.

in Wahrheit im kaiserlichen Auftrage, die Fürsten Johann und Georg von Anhalt nebst einem Rat und dem Theologen Alesius nach Wittenberg und überbrachten ihre Werbung. L. antwortete (Burkhardt S. 385; deW 5, 366), er halte den kaiserlichen Vergleichungsversuch für sachlich unausführbar; die Verständigung in den ersten Artikeln könne nicht ernst gemeint sein, denn sonst würde man auch in den Konsequenzen und den praktisch-kirchl. Fragen eins geworden sein. Doch möge nur der Kaiser für Prediger sorgen, die jene verglichenen Artikel wirklich lauter in kath. Landen predigten, dann werde weitere Uebereinkunft von selbst nachfolgen.

So war auch das Toleranzprojekt hinfällig; zudem war in Regensburg selbst die Spannung der Parteien immer schärfer geworden. Nach langen Verhandlungen einigte sich der Kaiser mit den Ständen über einen Abschied, den die Protestanten annahmen auf Grund einer ihnen bewilligten kaiserlichen Deklaration, an die sich aber die kath. Stände nicht gebunden fühlten: die Resultate des Kolloquium sollten einem demnächst zu berufenden Universal- oder Nationalkonzil vorgelegt werden, event. werde der Kaiser binnen 18 Monaten einen neuen Reichstag ausschreiben; bis dahin sollten die Protestanten bei den verglichenen Artikeln verharren, die kath. Prälaten aber die Reform ihres Klerus betreiben. Der Nürnberger Friede wurde erneuert, aber auch der Augsburger Abschied (CR 4, 612 ff.). Jene Deklaration aber gewährte den Protestanten, dass auch ihr geistlicher Besitz geschützt, am Kammergericht auch prot. Beisitzer zugelassen, der Augsburger Abschied auf Religionssachen nicht angewendet werden sollte; die christl. Reformation der Klöster und die Unterhaltung von Kirchen und Schulen aus geistlichen Gütern wurde ihnen bewilligt (CR 4, 623 ff. Döllinger, Beitr. I 36 ff.). So günstig dieser Ausgang schliesslich war und so wohlwollend der Kaiser sich gezeigt hatte, so hatte er hier doch der Sache der Protestanten eine schwere Schädigung bereitet: nicht nur hatte er den Kurf. Joachim der gemeinsamen Sache entzogen und in den Dienst seiner Politik eingefangen, sondern er hatte auch Landgraf Philipp (und in der Folge auch dessen Schwiegersohn Moritz) von seinen Bundesgenossen getrennt und durch einen Pakt (13. Juni) an sich gekettet (s. u. S. 147). Das war nur möglich geworden durch Philipps traurigen Ehehandel.

2. Schwächung des Schmalkaldischen Bundes durch Philipps Doppelehe, 1539—41.

Heppe in ZhTh 22, 263 ff. Strobel, Beiträge zur Lit. des 16. Jhs. II 395 ff. vRommel, G. von Hessen IV 230 ff. Hassenkamp, KG Hessens I. MLenz, Briefwechsel Landgr. Philipps mit Butzer I u. II. WWalther, Für Luther

S. 696 ff.; ders. in StKr 1891, 564 ff. KOLDEWEY in StKr 1884, 553 ff. Argumenta Buceri pro et contra, ed. VON L(ÖWENSTEIN). Kassel 1878. GLSCHMIDT, J. Menius I 243 ff. WWROCKWELL, Die Doppelehe d. Landgr. Philipp. Marburg 1904. THKOLDE in RE 15, 310 f.; WKÖHLER in HZ 94, 385 ff.; NPAULUS in HpBl 135, 81 ff. 317 ff. NMÜLLER in ARG 1, 365 ff. u. Jbbrand KG 4, 160 ff. H. BOEHMER, L. im Lichte der neueren Forschung. Lpz. 1906 S. 91 ff.

1. Landgraf Philipp, mit Herzog Georgs Tochter, von der er 7 Kinder hatte, ohne Neigung verbunden, war seiner sinnlichen Natur oft unterlegen; aber die religiösen Einflüsse, unter denen er stand, bewirkten doch eine beständige Gewissensbeunruhigung. 15 Jahre hindurch hatte diese innere Not ihn vom Abendmahl fern gehalten; er suchte ernsthaft nach einem erträglichen Ausweg. Schon lange hatte sich ihm dabei die Ueberzeugung herausgebildet, dass Gott Bigamie zugelassen habe. Im AT offenbar den Väter gestattet, im NT nirgends verboten, ja durch Stellen wie I Tim 3₂, die ja die Bigamie nur den Geistlichen untersagten, für die übrigen Christen vermeintlich geradezu freigelassen, schien ihm eine Doppelehe ein durchaus statthafter Behelf in seiner Lage zu sein. Aufmerksam hatte er beachtet, dass L. 1520 in der Schrift Capt. babyl. Bigamie für erträglicher als Ehescheidung erklärt hatte (WA 6, 559, vgl. auch DEW 4, 296); noch 1524 hatte L. geurteilt, er wisse Bigamie nicht zu verhindern, nec repugnat sacris literis, — gleichwohl sei diesem Gebrauch der Freiheit zu wehren (E 4. 283); ähnlich in den gleichzeitig gehaltenen, erst 1527 gedruckten Predigten über die Genesis: „ich könnte es noch heute nicht wehren [nämlich mit direktem bibl. Verbot], aber raten wollt ichs nicht“ (WA 24, 305). Als Philipp schon 1526 bei ihm angefragt hatte, da hatte er entschieden abweisend geantwortet, denn es fehle das positive göttliche Gebot für diesen Fall; „es ist nicht genug einem Christen, der Väter Werk anzusehen; er muss auch ein göttlich Wort für sich haben“ (E 5, 411; vgl. DEW 3, 139 f.). Nun hatte Philipp 1539 Margarete von der Sale, ein Hoffräulein seiner Schwester, der Herzogin Elisabeth von Rochlitz, kennen gelernt und von deren Mutter die Zustimmung zu einer Nebenehe erhalten, falls diese von ihm öffentlich verteidigt oder wenigstens vor fürstlichen Zeugen, resp. deren Deputierten, abgeschlossen würde. Philipp, der die einer Bigamie günstigen Erklärungen der Reformatoren in Sachen des Ehehandels Heinrichs VIII. von 1531 kennen gelernt hatte, zog darauf Butzer ins Vertrauen, bei dem die Befürchtung, dass Philipp andernfalls der evg. Sache entfremdet werden könnte, alle Gewissensbedenken überwog. Philipp war seiner Sache persönlich völlig gewiss, so sehr, dass er hernach, als der Sturm dawider losbrach, sein Gewissen mit dem Satz stärken konnte: „alle Gottessachen wollen Verfolgung haben“ (LENZ I 365). Aber der Oeffentlichkeit gegenüber bedurfte er einer Rückendeckung: diese suchte er zunächst bei den Reformatoren. Stimmten diese zu, waren sie bereit, die öffentliche Rechtfertigung auf sich zu nehmen, dann war er willens, dem Kaiser und dem öffentlichen Rechte zu trotzen; andernfalls gedachte er durch Verhandlung mit dem Kaiser, event. durch päpstliche Dispensation zum Ziel zu gelangen. Auch in letzterem Falle wollte er zwar seinem Glauben treu bleiben, sah aber die Nötigung vor Augen, politisch sich „näher an den Kaiser zu hangen, denn diesem (Schmalk.) Bunde nützlich“ (LENZ I 354). Am 10. Dez. 1539 gaben L. und Mel. ihren „Beichtrat“ ab (DEW 6, 238 ff.)[1]: es gebe und

[1] Nach einem von Philipp ihnen zugesendeten Entwurf, vgl. ROCKWELL S. 25 ff. 312 ff.

dürfe kein Gesetz in der Christenheit geben, welches Bigamie zulasse; darum sei auch öffentliche Verteidigung derselben unmöglich; denn Schöpfungsordnung und von Christus bestätigt sei allein die Monogamie, die Polygamie eine „Einführung wider die erste Regel". Gleichwohl erkennen sie Gewissensfälle an, in denen jemand „nicht ein Gesetz einzuführen, sondern seiner Notdurft zu raten", als geringeres Uebel eine Nebenehe wählt, als eine „Dispensation nach göttlicher Zulassung". Daher sei, wenn ihn die Not zu solchem Schritte treibe, absolute Verheimlichung vor der Welt Bedingung. Sie raten daher primär, der Landgraf wolle doch ernstlich versuchen, sein unzüchtiges Leben zu reinigen; ist das unmöglich, so wünschen auch sie, dass er durch eine Nebenehe „in einem besseren Stande wäre vor Gott und mit gutem Gewissen lebete". In dem ihnen mitgeteilten Entschluss des Landgrafen, sonst sich an den Kaiser und den Papst wenden zu müssen (CR 3, 863. 1079; Lauterbachs Tageb. 197), sahen sie ein „wüstes Aergernis", eine publica offensio, der sie „zuvorzukommen" suchten durch die Forderung absoluter Heimlichkeit (vgl. auch Anecd Brent. 211). Daneben ist leitendes Motiv, die Seele des Landgrafen zu retten durch einen Ausweg, der zwar der vollen Idee der Ehe nicht entspräche, aber doch von Gott nicht direkt verboten, unter Umständen sogar gestattet worden sei. Das Bedenkliche an diesem Rat leuchtet ein, sobald man die Rolle bedenkt, die sie damit der „Nebenfrau" zumuteten, die vor der Welt nach ihrem Votum zur Konkubine degradiert werden musste; und die Lehre vom „kleineren Uebel" hatte L. sonst mit Recht auf die res corporales beschränkt, auf sittlichem Gebiete dagegen ausgeschlossen (opp. ex. 4, 269). Als nun die Doppelehe doch ruchbar wurde, wusste L. nur noch „eine gute starke Lüge" (Lenz I 373) anzuraten, von der Annahme aus, dass ein Beichtrat vor der Oeffentlichkeit als nicht existierend zu betrachten sei, und dass „viel Ding vor Gott recht sei, das man vor der Welt unterdrücken müsse" [1].

2. Philipp erlangte von seiner Gemahlin Zustimmung zu seinem Schritt; am 4. März 1540 vollzog sein Hofprediger Dionysius Melander in Rotenburg a. d. Fulda (in Gegenwart eines Gesandten des sächsischen Kurfürsten, Mel.s und Butzers) die verhängnisvolle Trauung (die Traurede s. ZhTh 22, 272 ff.). Durch diesen Trauakt war der Landgraf weiter gegangen, als L. geraten, der nur an eine Gewissensehe gedacht hatte. Das Geheimnis wurde sehr schnell durch des Landgrafen Schwester an den Dresdener Hof verraten, und bald war es landkundig. Die Reihen der Protestanten spalteten sich: während die meisten in dem Vorkommnis einen Schandfleck für die evg. Sache erblickten (vgl. z. B. Anecd. Brent. 210, 212) [2], wagte Melander in einer Predigt die Doppelehe zu verteidigen. Als die Wittenberger Theologen jetzt Ableugnung der Ehe anrieten, mussten sie sich vom Landgrafen sagen lassen: „ich will nicht lügen, denn lügen lautet übel, hats auch kein Apostel nie keinen Christen gelehrt, ja wohl Christus aufs höchste verboten" (Lenz 1, 383) [3].

[1] Um über das Verhalten L.s in diesem Handel ein gerechtes Urteil zu gewinnen, muss man die Schwierigkeit erwägen, die ihm seine Stellung zum AT ebenso in Bezug auf die Frage der Polygamie wie auf die des „mendacium officiosum" bereitete; man muss ferner die noch nachwirkende geringere Schätzung des weiblichen Geschlechts und die Gewöhnung an das Bestehen heimlicher Ehen in Rechnung ziehen.

[2] „Vix audeo coram honestis matronis oculos attollere."

[3] Freilich hatte Philipp selber in diesem Handel seine eigene Schwester

Die anstössige Schrift des Pseudonymus Huld. Neobulus „Dialogus, ob es göttl. . . Rechte gemäss sei, mehr denn ein Eheweib zugleich zu haben“ 1541 war zwar nicht von Butzer verfasst, sondern von dem hessischen Pfarrer Joh. Lening, aber doch von jenem durchgesehen und gebessert worden, doch hatte er dringend vor der Veröffentlichung gewarnt. Eine scharfe Gegenschrift L.s (EA 65, 206 ff.) blieb unvollendet und wurde nicht ausgegeben; ebenso blieb auf L.s Rat eine Antwort des Menius ungedruckt, um die Fortsetzung des ärgerlichen Handels zu vermeiden.

3. Die verhängnisvollen politischen Folgen blieben nicht aus: Joh. Friedrich weigerte sich, diese Sache zur Bundesangelegenheit zu machen. Der dadurch dem Reich gegenüber isolierte Landgraf schloss darauf am 13. Juni 1541 in Regensburg einen Separatpakt mit dem Kaiser (Lenz 3, 91 ff.): er verpflichtete sich, kein Bündnis für sich oder seitens der Schmalkaldener mit Frankreich oder andern auswärtigen Fürsten zu schliessen oder zuzulassen, auch den evg. gesinnten Herzog Wilhelm von Cleve nicht in den Bund aufzunehmen, also diesen Nachbarn der niederländischen Besitzungen des Kaisers preiszugeben. So musste die Verbindung mit König Franz, die eben eifrigst gepflegt worden war und der auch Kursachsen sich geneigt zeigte[1], abgebrochen, Dänemark und Schweden mussten zurückgewiesen werden. Der Politiker des Schmalk. Bundes musste somit selber den Bund politisch lahm legen. „Aus dem gefürchteten Kämpfer des Evangeliums war ein Werkzeug der kaiserlichen Politik geworden (vBezold).“ Fortan sind seine Schritte unsicher, seine kräftige Initiative ist dahin.

3. Die Frist vor der Katastrophe, 1541—43.

Literatur: Pfalz-Neuburg: Brock. Nördl. 1848. Naumburg: M. thür.-sächs. V. 1835, 1863 und 1864. PMitzschke, L., Naumb. u. d. Ref. Naumb. 1885. EHoffmann, Naumb. im ZA d. Ref. Leipz. 1901. Meissen: ORichter, Ueber die Verdienste d. sächs. Fürstenhauses um die Aufhebung des Bist. Meissen. Döbeln 1874. Braunschweig: Koldewey, Heinz v. Wolfenb. Halle 1884. Ders. in ZhVer. Niedersachs. 1869, 243 ff. FBruns, Vertreibung Herz. Heinrichs von Br. I. Marb. 1889. Köln: Strobel, Neue Beitr. V 273 ff. Hölscher, G. d. Ref. in Goslar. 1902. Varrentrapp, Hermann v. Wied. Leip. 1878 u. in RE 7, 712 ff ChrMeyer, Stadt u. Stift Köln im ZA d. Ref. Hamb. 1892. CKrafft in Arb. d. rhein.-westf. Pred.-Vereins. 1891, 152 ff. Merseburg: AFraustadt, Einf. d. Ref. im Hochst. Merseb. Leipz. 1843. Henneberg: Germann, J. Forster. 1894.

1. Noch aber gaben die grossen politischen Verhältnisse den Protestanten eine neue Frist, solange Ferdinand vom Türken arg bedrängt wurde, und der Kaiser, um den Feind von den österr.

---

wiederholt durch Unwahrheiten getäuscht (Lenz 1, 332).

[1] PVetter in NAsächsG. 14, 21 ff.

Erblanden abzulenken, einen unglücklichen Feldzug gegen Algier (Okt. u. Nov. 1541) unternahm; neuer Krieg mit Frankreich stand in Aussicht. Auf dem Reichstag zu Speier 1542 bewilligten die prot. Stände eine Türkenhilfe für die Zusage einer Verlängerung des Friedensstandes auf 5 Jahre. Freilich ihre Hoffnungen, Baiern aus Abneigung gegen Habsburg zum Anschluss an ihre Partei zu bewegen, schlugen fehl. Gleichwohl konnte der Protestantismus zunächst noch wieder neue Erwerbungen machen.

In Regensburg brach jetzt die evg. Stimmung der Bevölkerung siegreich hervor (Joh. Forster u. Hier. Nopus). Die niederösterreichischen Landstände wandten sich an Ferdinand, die bairischen an ihre Herzöge um Gestattung evg. Predigt. Zu wirklicher, wenn auch vorsichtig begrenzter Reformation kam es in Pfalz-Neuburg unter Ott Heinrich, einem Schwager der bairischen Herzöge, der sich dazu die Mitwirkung eines Theologen aus Nürnberg (A. Osiander) erbat. Hier wurde für die KO die konservative Joachims als Vorbild genommen, deren Gebrauch der Kaiser zugestanden hatte (S. 138). Im Stift Naumburg-Zeitz, das unter kursächsischer Schutzherrschaft stand, versuchte Johann Friedrich mit Erfolg sein Reformationsrecht auch auf das Bistum zu erstrecken und dabei unter dem Titel des Evangeliums Annexion zu üben. Zwar hatte das Domkapitel nach dem Ableben des Bischofs (6. Jan. 1541) sofort den Erasmianer Jul. v. Pflug gewählt, der nach längerer Bedenkzeit auch einwilligte. Aber der Kurfürst stiess die Wahl um, indem er für sich ein förmliches Zustimmungsrecht beanspruchte. Trotz der Warnungen seines Kanzlers Brück und auch L.s, trotz kaiserlicher Abmahnung nahm er die weltliche Regierung des Stifts an sich und setzte diesem einen Bischof in der Person Nic. v. Amsdorfs. (Den Fürsten Georg von Anhalt, den ihm L. vorgeschlagen, wenn er denn einmal diesen bedenklichen Weg gehen wolle, wies er unter mancherlei Vorwänden zurück.) L. verstand sich dazu, diesen evg. „Bischof“ zu weihen. Aus einem reichen Pfarrherrn war ein armer Bischof geworden, der mit bischöflichem Ansehen ohne entsprechende Mittel auftreten sollte, während die weltliche Regierung des Stifts ein kurfürstlicher Stiftshauptmann besorgte. Ein ähnlicher Versuch des Kurfürsten, im Bistum Meissen, in welchem beide sächsische Linien gemeinsam Schutzrecht ausübten, seine Rechte auszudehnen und dort gewaltsam zu evangelisieren, führte zu einem Konflikt mit Moritz von Sachsen (Wurzener Fehde), den noch glücklich Landgraf Philipp beilegen konnte. Die Streitenden teilten die Schutzherrschaft über das Stift unter sich. Moritz sicherte sich nun aber auch rechtzeitig die Verfügung über das Bistum Merseburg. Dann wandten sich die Schmalkaldener gegen den kath. Herzog Heinrich (Heinz) von Braunschweig. Die Reichsstadt Goslar hatte, um dem Braunschweiger Angriffspositionen zu entziehen, 1527 einige benachbarte Klöster niedergebrannt; das Reichskammergericht hatte dafür die Acht über die Stadt gesprochen, der Kaiser aber den Spruch suspendiert. Gleichwohl machte sich Heinrich daran, die Acht an der gehassten Stadt zu vollstrecken. Auch sein anstössiges Privatleben, häufige Brandstiftungen, die von ihm veranlasst sein sollten, sowie Gewalttätigkeiten gegen die Stadt Braunschweig hatten äusserste Erbitterung in evg. Kreisen gegen ihn erzeugt (L.: Wider Hans Worst. 1541). Im Juli 1542 besetzten Sachsen und

Hessen gemeinsam unter argen Gewalttätigkeiten sein Land, erklärten, es nur an Heinrichs Söhne wieder herausgeben zu wollen, und führten gewaltsam die Reformation ein. So war Heinz, die letzte Stütze der alten Religion in Norddeutschland, ein heimatloser Flüchtling. Auch in der Bischofsstadt Hildesheim kam jetzt die evg. Richtung zum Siege. Ebenso 1544 in der Grafschaft Henneberg (Joh. Forster). In demselben Jahre kam auch das Bistum Merseburg zur Erledigung: Moritz übertrug seinem Bruder August die weltliche, dem Fürsten Georg v. Anhalt die geistliche Administration des Stiftes. „Wir werden täglich weniger", klagte Cochleus in jenen Tagen.

2. Gleichzeitig eröffnete sich dem Protestantismus im Westen eine höchst bedeutungsvolle Aussicht. Nicht nur, dass in Metz die Reformation erfreuliche Fortschritte machte (DEW 5, 508): ein deutscher EB, ein geistlicher Kurfürst, schloss sich der Reformation an, Hermann, Graf von Wied, EB von Köln. Seit der Niederwerfung des Münsterschen Aufruhrs hatte er bereits das Bedürfnis nach kirchlichen Reformen empfunden; in Verbindung mit Herzog Johann von Cleve, dessen Land zu seinem Sprengel gehörte und der unter dem Einfluss des Erasmianers Konrad von Heresbach stand (o. S. 121), hatte er Verhandlungen über Reformen eingeleitet. Heresbach und der Theologe des EBs Joh. Gropper hatten Ende 1535 in Neuss mit einander beraten; ein Provinzialkonzil 1536 hatte darauf des letzteren „Summaria capita" und in ihnen eine Reformation etlicher Missbräuche angenommen, die aber den Absichten des EBs nicht genügte. In Hagenau zuerst war er mit Butzer in persönlichen Verkehr getreten. Gestützt auf den Regensburger Abschied, nach welchem auch die Prälaten „eine christliche Ordnung und Reformation" vornehmen sollten, und bestärkt durch die Bitten seiner Landstände (Bonn 11. März 1542), berief er daher Ende 1542 Butzer und im Sommer 1543 auch Mel. Eine KO, wesentlich Butzers Werk (RICHTER KOO 2, 30 ff.), kam zu Stande, die zwar durch ihre nicht entschieden luth. lautende Abendmahlslehre L.s und Amsdorfs Aerger erregte, aber doch durchaus eine evg. Haltung zeigte. Dem Landtag vorgelegt, fand sie viel Anklang, aber auch heftige Opposition seitens des Domkapitels und der Kölner Geistlichkeit: Gropper selbst wurde die Seele des Widerstandes, und das Domkapitel rief den Kaiser zu Hilfe. Aber auch Herzog Wilhelm von Cleve (s. 1539) zeigte Hinneigung zur neuen Lehre. Auch der Bischof von Münster, Minden und Osnabrück, Franz von Waldeck, ein sehr ungeistlicher Herr, hatte jetzt Lust, der Reformation sich anzuschliessen. H. Bonnus wirkte in seinem Auftrage im Osnabrückschen und in der Grafschaft Delmenhorst; im Münsterland leistete das Domkapitel Widerstand; im Mindischen folgte das Land jetzt der evg. Stadt Minden nach. Durch das Vordringen der Reformation am Niederrhein sah der Kaiser seine Erblande (Niederlande) durch die Neuerung bedroht. Dies, in Verbindung mit der Geldrischen Fehde (unten S. 150), wurde für ihn entscheidend, sich zur gewaltsamen Niederwerfung der Ref. zu rüsten.

Siebentes Kapitel.

Die Niederlage des Schmalkaldischen Bundes.

Quellen: EBRANDENBURG, Polit. Korrespondenz d. Herzogs Moritz v. S. I u. II Leipz. 1900. 03. Literatur: vDRUFFEL, Karl V. und die röm. Kurie 1544—1546 in ABA 1881, 1883 u. 1887; ders. in ZGW 3, 414 ff.; ders. in SBBA

1888 II 2, 279 ff. ADEBOOR, Beiträge zur G. des Speierer Reichst. 1544. Strassb. 1878. MAURENBRECHER in HTb 6. F. 5, 147 ff.; ders., Karl V. und die deutschen Protest. 1545—1555. Düsseld. 1865. ISSLEIB in NAsächsG. N. F. 2; 11, 177 ff.; 13, 188 ff.; 14, 211 ff.; ders. Philipp v. Hessen, Heinrich v. Br. u. Moritz v. Sachsen 1541—47. Wolfenb. 1904; ders. Moritz v. S. als evg. Fürst in BsächsKG 20. EBRANDENBURG, Moritz v. S. I. Leipz. 1898 (dazu GWOLF in NAsächsG 20, 46 ff.); ders. in HZ 80, 1 ff. PKANNENGIESSER, Der Reichst. zu Worms 1545. Strassb. 1891. NPAULUS, Joh. Hoffmeister. Freib. 1891. THKOLDE, L.s Selbstmord. Erlg. 1890 (gegen PMAJUNKE's Schmähschrift: L.s Lebensende. Mainz 1890); NPAULUS, L.s Lebensende. Freib. 1898. M. Luthers letzte Streitschrift, herausg. von G. BUCHWALD. Lpz. 1893. GTURBA, Verhaftung und Gefangenschaft des Landgr. Philipp in AOeG 1896, 106 ff. HBAUMGARTEN in HZ 36, 26 ff.

1. Das Herannahen der Katastrophe und Luthers Tod, 1543—46.

1. Alle diese z. T. unsicheren Machterweiterungen konnten die verhängnisvolle Gegenwirkung nicht aufhalten. Im Sommer 1543 erschien der Kaiser gerüstet im Reiche. Philipps Pakt mit dem Kaiser (S. 147) trug jetzt bittere Früchte. Das Herzogtum Geldern war mit Zustimmung der Stände von dem verschuldeten, kinderlosen Herzog Karl von Egmont an Herzog Wilhelm von Cleve verkauft worden; der Kaiser dagegen reklamierte das Land als heimgefallenes Reichslehen. Wilhelm, seit 1539 Geldern und Cleve vereinigend, der Reformation geneigt (Einführung der Reformation in Wesel), hätte vereint mit Köln eine mächtige Verstärkung dem Schmalk. Bunde bringen können, aber Philipp musste seine Aufnahme zurückweisen, und die Schmalkaldener mussten ihn ohne Beistand lassen, als der Kaiser sich jetzt auf ihn warf, ihn im Vertrag von Venlo, 6. Sept. 1543, demütigte, ihm Geldern entriss und ihn zwang, seine kirchlichen Neuerungen rückgängig zu machen und sich den kaiserlichen Interessen anzuschliessen. Sie mussten es geschehen lassen, dass die Reformation in Metz jetzt vom Kaiser gewalttätig beseitigt wurde. Damit war zugleich das Schicksal der Kölner Reformation entschieden. Hermann wurde von seinen Gegnern im Stift vor Kaiser und Papst verklagt, und der Schmalk. Bund liess ihn im Stiche. Doch brauchte der Kaiser z. Z. noch die Protestanten. Es gelang ihm auf dem Reichstag zu Speier 1544 bedeutende Hilfe der Stände sowohl für Ferdinand gegen den Türken als für sich selbst gegen dessen Bundesgenossen, den Franzosen, zu gewinnen. Zu ihrem eigenen Verderben halfen hier die Evangelischen dem Kaiser, ihnen ihre Stütze im Ausland zu entziehen. Dafür erhielten sie die Bestätigung der Regensburger Zusagen und die Aussicht auf weitere gütliche Verständigungsversuche, so dass sie

wieder vertrauensselig die Situation betrachteten — nur in Strassburg gab es politisch klarer urteilende Männer —, während der Papst zornige Verwahrung gegen die Speierer Beschlüsse einlegte (24. Aug.). Die Enttäuschung folgte schnell. Siegreich drang Karl, mit England verbündet, in Frankreich vor und nötigte Franz I. zum Frieden von Crespy, 14. Sept. 1544; er suchte Aussöhnung mit Frankreich, um den Protestanten ihren Rückhalt zu entziehen, und Franz verpflichtete sich, niemals mehr diesen Beistand zu gewähren.

2. Wohl begann 1545 auch Kurfürst Friedrich II. von der Pfalz zu reformieren, und selbst der Nachfolger des Kard. Albrecht in Mainz, Sebastian von Heusenstamm, zeigte Neigung, dem Vorgang des Kölners zu folgen. Aber der Schmalk. Bund war innerlich bedenklich gelockert; Reibungen zwischen Bundesgliedern fehlten nicht. Herzog Moritz weigerte sich 1541 dem Bunde beizutreten und näherte sich dem Kaiser (vgl. S. 144). Joachim II. blieb dem Bunde andauernd fern; Kurpfalz liess sich nicht dafür gewinnen. Die Bundesverfasung war schwerfällig, kräftige und einheitliche Leitung fehlte. Dazu verschärfte sich gerade jetzt wieder L.s Argwohn gegen Butzer und dessen Gesinnungsgenossen, sowie der Protest gegen die Schweizer, die ihm seine öffentlichen Urteile über Zwingli übel genommen, und gegen ihre Abendmahlslehre. Herb sagte er sich von den Schweizern und ihrer „lästerlichen“ Lehre los (de W 5, 587, vgl. Lenz 2, 222 f., 241); im Sept. 1544 erschien sein „Kurz Bekenntnis vom hl. Sakrament“ (EA 32, 396 ff.) als definitive, schroffe Aufkündigung der Gemeinschaft. Die Züricher (Bullinger) antworteten mit der Schrift Orthodoxa Confessio.

Und eben jetzt schrieb Paul III. das schon für 1542 nach Trient anberaumte, aber um der Kriegsunruhen willen gar nicht in Arbeit getretene Konzil (S. 136) aufs neue auf den 15. März 1545 aus (Bulle Laetare Hierusalem 19. Nov. 1544), um dadurch seinerseits die selbständige Beilegung der Religionsstreitigkeiten durch eine deutsche Versammlung zu hintertreiben, und lud darin auch die europäischen Herrscher zur Teilnahme am Kozil ein. Waren doch dem Speierer Reichstagsabschied gemäss verschiedene Reformationsentwürfe als Basis einer Vereinigung aufgestellt, so von Butzer in mehreren Schriften (Baum S. 604 ff.), so von Hessen (Neudecker, Urk. S. 681) und namentlich von Wittenberg aus durch Mel. (Reformatio Witeb.) Jan. 1545.

In dem Wahn, dass es dem Kaiser mit friedlicher Vergleichung Ernst sei, waren in letzterer Schrift weitgehende Zugeständnisse gemacht: gegen Freilassung der evg. Lehre sollte die bischöfliche Verfassung und die weltliche Stellung der Prälaten anerkannt werden. Als aber der Reichstag zu Worms März 1545 eröffnet wurde, hielt der sächsische Gesandte doch damit zurück. Das bevorstehende Konzil erfüllte die Protestanten mit schweren Befürchtungen; es fehlten ihnen dort alle Garantien einer unparteiischen Handlung; so lehnten sie in Worms die Anerkennung wie die Teilnahme an demselben ab. Auf des

Kurfürsten Wunsch hatte L. seine ebenso grobe, wie sachlich gehaltvolle Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet“ (März 1545, EA 26 ², 128 ff.) als Antwort auf das anmassliche Breve des Papstes an den Kaiser vom 24. August 1544 geschrieben; sie erregte auf dem Reichstag grossen Zorn.

3. Im Herbst 1545 brach Heinrich von Braunschweig, von französischem Gelde, wohl auch von deutschen Prälaten unterstützt, in sein ihm genommenes Land ein und beseitigte überall sofort die evg. Kircheneinrichtungen; aber am 21. Okt. gelang es dem Landgrafen, ohne Entscheidungsschlacht ihn sowie seinen ältesten Sohn zu Gefangenen zu machen. Hier schieden sich bereits bedeutsam Moritz' Wege von denen der Schmalkaldener, indem er Heinrichs Freilassung und einen gütlichen Vertrag mit ihm forderte; in schwerer Verstimmung gegen seine Kriegsgenossen kehrte er heim. Auf den Wunsch seines Landesherrn, der auf Philipp bestimmend einwirken wollte, mengte sich L. jetzt in die Politik und ermahnte, den Gefangenen vor der Hand ja nicht freizulassen. Die Sequestration Braunschweigs aber veranlasste Differenzen unter den verbündeten Fürsten.

Aber noch hielt der Kaiser an sich, stellte neue Vergleichsverhandlungen in Aussicht und versicherte, dass er nicht daran denke, in Sachen der Religion Gewalt zu gebrauchen; gleichzeitig eröffnete er aber auch dem Papst, der ihm seinen Enkel Farnese als Legaten gesendet hatte, dass er den Weg der Gewalt zu beschreiten gedenke, nur noch bis auf gelegene Zeit hinhalten müsse: alle Vergleichsverhandlungen hätten nur den Zweck des Hinhaltens. Schleunigst liess ihm (17. Juni) der Papst Truppen und Gelder (500 Reiter, 12 000 Mann Fussvolk und 300 000 Dukaten) für den Krieg gegen die Ketzer anbieten und war sehr enttäuscht, als der Kaiser auch jetzt noch zögerte, ein neues Religionsgespräch (Regensburg) ausschrieb und für das Konzil das Verlangen stellte, die Reformdekrete vor den Lehrdekreten vorzunehmen. Der Kaiser suchte eben auf die Protestanten und den Papst zugleich Druck auszuüben. Im Dez. 1545 liess dieser wirklich das Konzil eröffnen und baldigst den kaiserlichen Wünschen zuwider durch wichtige Lehrbestimmungen den Protestantismus ausschliessen (s. 3. Abt. Kap. III).

4. Gleich darauf begann unabhängig davon in Regensburg das vom Kaiser gewollte Religionsgespräch unter Vorsitz des Bischofs zu Eichstädt: es standen hier der Spanier Malvenda, Cochleus, der Kolmarer Augustiner Joh. Hoffmeister, der Karmeliter Billik und Butzer, G. Major, Schnepf, Brenz einander gegenüber; Malvenda und Butzer traten besonders hervor. Die kath. Kollokutoren fanden sich durch die Rücksicht aufs Konzil gebunden; Hoffnung auf Verständigung war nicht vorhanden, da sie sich weigerten, die Vereinbarungen von 1541 (S. 143) als Basis für das Gespräch anzuerkennen. Im März 1546 riefen die prot. Stände ihre Kollokutoren ab, um nicht nutzlose Arbeit weiter treiben zu lassen. Auf dem gleichzeitig tagenden Regensburger Reichstag wiesen jetzt die kath. Stände die Religionsfrage dem Konzil zu, während die prot. mit den Speierer Beschlüssen sich zu schirmen suchten.

In diesen schwülen Tagen wurde L. (18. Febr.) in Eisleben durch ein friedliches, glaubensfreudiges Sterben abgerufen: das Friedenswerk einer Vergleichung der mit einander um Gerechtsame streitenden Mansfelder Grafen hatte den Kranken in böser Jahreszeit dorthin gerufen. Kurz vorher hatte er noch für den 2. Bd. der Wittenb. Gesamtausgabe seiner Schriften aus seiner Abendmahlsstreitschrift von 1527 den Abschnitt über Butzer (EA 30, 147) getilgt: — dies der geschichtliche Anhaltspunkt für die hernach von Melanchthonianern kolportierte Nachricht, dass er noch vor seinem Ende bekannt habe, in der Abendmahlslehre zu weit gegangen zu sein (vgl. HAUSSLEITER in NkZ 1898, 831 ff.). In den letzten Jahren hatten körperliche Leiden, viel Arbeit, Kampf nach aussen und Widerwärtigkeiten im eigenen Kreise seine Lebenskraft aufgezehrt, seine Stimmung oft bitter, gereizt und pessimistisch gemacht. Den Ausbruch des unseligen Krieges und die Verwirrungen unter seinen Anhängern mitanzusehen, wurde ihm gnädig erspart. Die Lügenrede von seinem schrecklichen Ende in Selbstmord hat sich erst 20 Jahre später hervorgewagt [1] und auch dann im kath. Deutschland nur selten jemand gefunden, der sie nicht als Ausgeburt blinden Hasses erkannt hätte.

2. Der Schmalkaldische Krieg, 1546—47.

1. Kurz darauf wurde ein evg. gesinnter junger Spanier, Joh. Diaz [2], auf Anstiften des eigenen Bruders in Neuburg meuchlerisch ermordet; Täter und Anstifter blieben straflos. Es war das Vorzeichen des Religionskrieges. Denn bereits trat der Kaiser mit seinen Absichten deutlich hervor. Mit Ferdinand verständigte er sich schnell; am 26. Juni unterzeichnete Paul III. die Bündnisurkunde, durch die er dem Kaiser Truppen und bares Geld, sowie die Erlaubnis gab, in Spanien über kirchliche Einkünfte zu Kriegszwecken zu verfügen; auch rief er die deutschen und ausserdeutschen kath. Mächte zum hl. Kriege auf und schrieb Gebete der Gläubigen für den Sieg der kath. Waffen vor. Der Kaiser freilich suchte auch jetzt noch den Schein zu wahren, als wollte er nur die politische Widersetzlichkeit der Schmalk. Bundesfürsten strafen. Nur unter Ableugnung des Charakters des Krieges als Religionskrieges — er wolle Joh. Friedrich und Philipp nur wegen Ungehorsams in weltlichen Dingen bestrafen — und unter dem Versprechen, dass die kirchl. Einrichtungen seines Landes bis zum Ende des Konzils unangefochten bleiben sollten, zog er Moritz von Sachsen auf seine Seite, den er 19. Juni 1546 in Regensburg zu einem Vertrage verlockte, der diesen gegen unsichere Versprechungen der habsburgischen Politik verpflichtete: mit der nur mündlich durch Granvella angedeuteten Aussicht auf die sächsische Kurwürde, um deren willen er dann doch die Neutralität in aktiven Kampf gegen Joh. Friedrich umsetzen musste, und der auf die Schutzherrschaft über Magdeburg, wenn er sich den Konzilsbeschlüssen unterordnen wollte [3]. So gewann er auch den gut evg. Hans von Küstrin, den

[1] Die älteste bekannte Nachricht von dieser „greulichen Lüge“ gibt AHONDORF, Promptuarium Exemplorum, Lpz. 1568. Bl. 138b.

[2] VEESENMEYER in ZhTh 7, 3, 156 ff. CR 20, 515 ff.

[3] Moritz' Verhalten wird psychologisch durch die fortgesetzten Reibungen zwischen Albertinern und Ernestinern und durch sein dynastisches Interesse verständlich; und sein Charakter als evg. Fürst stellt sich nach Issleibs Forschungen günstiger als gewöhnlich angenommen wird. Aber dass er sich über

Schwiegersohn Heinrichs von Braunschweig, als Reiterobersten. Auch Erich von Braunschweig und Markgr. Albrecht von Brandenburg traten in seine Dienste. Dass päpstliche Indiskretion vorzeitig den Schleier lüftete, kam ihm daher sehr ungelegen [1]. Dadurch wurde des Kaisers Bemühen vereitelt, Joh. Friedrich und Philipp zu isolieren, über die er am 20. Juli die Acht aussprach. Der ganze Bund schritt zu eiligen Rüstungen, so dass man dem Kaiser entgegenrücken konnte, ehe dessen auswärtige Truppen herangezogen waren.

2. Nach anfänglichem Kriegsglück der Schmalk. Fürsten, das aber nicht energisch ausgenutzt und durch die Geschicklichkeit des Kaisers aufgehalten wurde, führten Moritz und Ferdinand durch den Einfall in Kursachsen die entscheidende Wendung im Kriege herbei. Die Gefahr, dass, wenn er jetzt neutral blieb, Ferdinand die Acht an Kursachsen vollzog und das Land behielt, hatte Moritz zu einem neuen Vertrag mit dem Kaiser (19. Okt.) getrieben, der ihm die Kurwürde und einen Teil des kursächs. Gebietes zusicherte. Durch den durch Geldmangel veranlassten Rückmarsch Johann Friedrichs bedrängt hatte er in einem Bündnis mit Joachim II. Hilfe gesucht, in dem er diesem für dessen Sohn Friedrich den erzbischöflichen Stuhl in Magdeburg überlassen musste. Die süddeutschen Städte waren dem Kaiser preisgegeben und mussten sich zu Separatverträgen mit unsicheren Zusagen betreffs ihres Religionsstandes entschliessen. EB Hermann von Köln wurde abgesetzt; die Schlacht auf der Lochauer Heide (Mühlberg, 24. April 1547) entschied Sachsens Geschick. In der Wittenberger Kapitulation (19. Mai) ging die Kur nebst der Hälfte des Landes auf Moritz über, Johann Friedrich blieb Gefangener des Kaisers. Julius von Pflug war schon vorher als Bischof in Naumburg eingezogen.

Landgraf Philipp gab, trotz des Sieges der niederdeutschen Truppen über die kaiserlichen bei Drackenburg (23. Mai), die Sache verloren und unterwarf sich in falscher Hoffnung auf die kaiserliche Gnade am 19. Juni in Halle. Joachim II. und Moritz hatten die kaiserliche Zusage, dass ihm „solche Ergebung weder zu Leibstrafe noch zu ewiger Gefängnis reichen“ sollte, dahin gedeutet, dass der Kaiser nach erfolgter Abbitte ihn überhaupt nicht als Geisel festhalten werde, und daher Philipp die schriftliche Zusage gegeben, „dass er weder an Leib noch Gut mit Gefängnis, Bestrickung oder Schmälerung seines Landes beschwert werden“ sollte. Nun aber nahm Alba ihn auf kaiserlichen Befehl hier gefangen. OttHeinrich wurde geächtet, Pfalz-Neuburg in kaiserliche Verwaltung genommen. Auch Norddeutschland unterwarf sich dem kaiserlichen Sieger, nur Magdeburg bot Trutz und liess die Acht über sich ergehen.

Achtes Kapitel.

Interim und Religionsfriede.

1. Das Interim 1547—52.

Quellen: vDruffel, Briefe u. Akten. Bd. I u. III. Literatur: JEBieck, Das dreifache Interim. Leipz. 1721. Pastor, Reunionsbestrebungen. Freib.

die Ziele der kaiserl. Politik und die Folgen einer Niederwerfung der Schmalkaldener für die evg. Sache täuschen konnte, ist doch nur aus ehrgeizigem Streben nach Macht erklärlich. Habsburgische Politik hatte den jungen Fürsten eingefangen.

[1] vDruffel in ABA 20, 294.

1879. GKAWERAU, J. Agricola. Berlin 1881. Ders. in ZPGLK 17, 398 ff. BEUTEL, Ueber den Ursprung des Augsb. Int. Dresden 1888. GWOLF, D. Augsb. Interim in ZGW 1896, 39 ff. Ders., Deutsche G. I 360 ff. vDRUFFEL, Die Sendung des Kard. Sfondrato an den Hof Karls V. 1547 bis 1548 in ABA 20, II 293 ff. SPIEKER, Beitr. z. G. d. Augsb. I. in ZhTh 21, 345 ff. ISSLEIB in NAsächsG. 13, 207 ff. 15, 193 ff. WKAWERAU in Magd. GBlätter 1893: Alberus in Magd. FHERRMANN, Das I. in Hessen. Giessen 1901; GBOSSERT, Das I. in Württ. Halle 1895. LFÜRSTENWERTH, Die Verfassungsänderungen in den oberdeutschen Reichsstädten. Gött. 1893. HIRSCH, G. d. I. in Nürnberg. Lpz. 1750. FRECHT's Briefe aus der Gefangensch. in Württ. Vierteljahrshefte 4 u. 5. KMENZEL, Wolfg. v. Zweibrücken. München 1893. ESEHLING, Die KGesetzgebung unter Moritz v. S. S. 91 ff. Lpz. 1899.

1. Wieder verhinderte das Verhalten des Papstes gegen den Kaiser den vollen Ertrag des Sieges für die kath. Sache. Hatte er Karl V. schon dadurch erzürnt, dass er gegen dessen Begehren auf dem Konzil sofort Lehrdekrete hatte fassen lassen, so dass dieser im Mai 1546 förmlichen Protest gegen das Verfahren des Konzils eingelegt hatte, so hatte er bei der glücklichen Wendung des Krieges für die kaiserlichen Waffen aus Besorgnis vor einem zu grossen Einfluss des Kaisers auf das Konzil dasselbe nach Bologna verlegt (März 1547), da er nicht wie dieser den Protestanten den Zutritt zum Konzil ermöglichen wollte. Schon im Jan. hatte er mitten im Feldzuge seine Hilfstruppen zurückgezogen und den Kaiser dadurch höchlichst gereizt; umgekehrt scheute sich der Papst nicht, die Ermordung seines Sohnes Pierluigi (Sept.) dem Kaiser Schuld zu geben. Dieser liess in Bologna einen Protest gegen die Sünden der Kurie verlesen (18. Jan. 1548, RAYNALDUS 1548 nr. 7 ff., 19 ff., 29 ff.), der an die Zeiten des schärfsten Konflikts zwischen ihm und Clemens VII. (S. 73) erinnerte. So ging der Kaiser auf dem „geharnischten" Reichstage zu Augsburg (seit 1. Sept. 1547) daran, von sich aus, ohne den Papst, die deutschen Angelegenheiten zu ordnen. Hier zwang der Kaiser auch die prot. Fürsten zur Unterwerfung unter das Konzil, indem er ihnen sicheres Geleit und seine Rückverlegung nach Trient in Aussicht stellte. Da er aber eine jahrelange Verschleppung von päpstlicher Seite befürchtete, so ging er nun auch selber daran, einstweilen („interim") den kirchlichen Verhältnissen in Deutschland „Mass zu geben".

2. Schon Jan. 1547 hatte er mit Ferdinand hierüber verhandelt[1] und Pflug den Auftrag erhalten, einen Entwurf auszuarbeiten (Formula sacrorum emendandorum, ed. CHRGMÜLLER, Leipzig 1803), und schon vor Eröffnung des Reichstages berief er kath. Theologen zur Beratung des Entwurfs (ARG 4, 213 ff.), versuchte dann aber zunächst die Stände vorzuschieben. Am liebsten hätte er

[1] vBUCHOLTZ, G. Ferdinands V 553 ff.

den Weg eines von den Ständen autorisierten Religionsgespräches gewählt. dessen Beschlüsse er dann auszuführen gewillt war; aber die Stände versagten. Der Ausschuss, den er dann selber, möglichst als Vertretung der Stände berief. stritt sich über die einzuschlagenden Wege, anstatt den ihm vorgelegten Entwurf zu beraten. Da blieb ihm nur noch die eigenmächtige Erledigung übrig. Um den Protestanten jenen Entwurf einigermassen annehmbar zu machen. musste er nun doch wenigstens einzelnen ihrer Theologen vorgelegt werden. Als ein solcher stand zunächst nur Agricola, der eitle Hofprediger Joachims. zur Verfügung. Gegen Mel. hatte der Kaiser einen persönlichen Groll, so blieb dieser verschont. Brenz erschien ihm zu schroff. Aber Butzer wurde noch im März 1548 eilig nach Augsburg zitiert, liess sich auch zunächst in Verhandlungen ein, schwenkte aber ab, als er merkte, wie übel seine Strassburger Freunde sein Verhalten beurteilten, und schrieb nun gegen das Interim. So blieb Agricola allein als evg. Theologe in einer Kommission, der ausserdem Julius Pflug und Michael Helding (Weihbischof in Mainz, dann Bischof von Merseburg) angehörten; es traten dann aber noch die Spanier Malvenda und Soto hinzu. Unter den sich durchkreuzenden Wünschen Agricolas und der Spanier wurde die Pflugsche Vorlage gekürzt und überarbeitet. So kam ein Werk zu Stande, dessen Lehre in den entscheidenden Punkten die kath. ist. (Rechtfertigung = Gerechtmachung; Unterscheidung der von Gott gebotenen Werke von den consilia evangelica; Kirche: die von den Bischöfen regierte. durch apostolische Succession legitimierte, mit der Gewalt, die Schrift auszulegen und bindende Traditionen fortzupflanzen, ausgestattete, in Konzilien Gesetze gebende, um der nötigen Einheit willen unter Petri Nachfolger gestellte; doch ist jeder Bischof in seinem Sprengel kraft göttlichen Rechtes wahrhaftiger Bischof [also Zurückweisung der kurialistischen Theorie]; 7 Sakramente; Messopfer als Zueignung und Wiedergedächtnis des Verdienstes des Opfers Christi am Kreuz; Fürbitte und Verdienst der Heiligen; Fürbitte für die Verstorbenen beim Messopfer, da wir nicht wissen, ob sie schon genug „ausgefegt“ sind; in den Städten tägliche Messen, bei denen freilich Teilnahme von Kommunikanten „nützlich“ wäre; Fastenordnung; Fronleichnamsfest; Duldung der Priesterehe und des Laienkelchs bis zum Bescheid des Konzils.) Durch Verhandlungen mit den einzelnen Ständen suchte der Kaiser die Annahme des Entwurfs durchzusetzen. Joachim II. und Pfalzgraf Friedrich II. liessen sich zuerst gewinnen und warben nun mit Feuereifer weiter bei andern Fürsten. Sie überreichten die fertige Arbeit dem Kaiser, so dass sie als den Wünschen der Protestanten entsprechend an die Stände kam. Die evg. Stände wurden dabei in den Glauben gewiegt, das Interim solle auch für die kath. Reichsstände Geltung haben — nur so erklärt sich die Verblendung Agricolas, und auf dieser Basis wurden mit Kurfürst Moritz eingehende Verhandlungen geführt. Aber dieser entschlüpfte jeder bindenden Zusage; er müsse die Annahme von dem Rat seiner Gelehrten und der Zustimmung seiner Landstände abhängig machen. Eiligst stellte er seinen Theologen das Interim abschriftlich zu und forderte ihr Gutachten. Im April 1548 berieten Mel., Major, Cruciger und Pfeffinger in Alt-Zella. Entschiedene Ablehnung fanden die Lehren von der Rechtfertigung, den Heiligen, die Seelen- und Privatmessen. In der Lehre von der Kirche und den Sakramenten war man zu Konzessionen erbötig. In dieser schweren Zeit, in der ihn neben der allgemeinen Lage noch besonders die Nachricht von dem Zorn des Kaisers gegen ihn erschreckte, schrieb Mel. den

traurigen Brief an Christoph v. Carlowitz (CR 6, 879 ff.), in dem er die Verantwortung für die KReformation auf L. abwälzte und über die Knechtschaft jammerte, die er Jahre lang an L.s Seite habe dulden müssen. Inzwischen erklärten in Augsburg die kath. Stände dem Kaiser, sie könnten das Interim nur mit Erlaubnis der Kurie genehmigen, und Baiern forderte ausserdem, dass es nur für die Protestanten gelten, den Katholiken dagegen die strikte Befolgung der alten Lehre befohlen werden sollte, dass es also nicht als Einigungskompromiss, sondern als einseitige Zwangsmassregel gegen die Besiegten gelten sollte. Ebenso fast sämtliche geistliche Stände. So drängten sie den Kaiser von der Linie ab, auf der er vorwärtsgestrebt hatte, und stempelten das Interim zum Ausnahmegesetz für die Evangelischen. So wurde am 15. Mai den Ständen der „liber Augustanus" offiziell vorgelegt; eine Beratung folgte, in der Moritz seinen Vorbehalt und seine Entrüstung über die Beschränkung auf die prot. Stände aussprach; schliesslich erklärte der Mainzer den Gehorsam des Reichs. Am 18. übergab Moritz dem Kaiser seinen Protest.

3. Am 30. Juni wurde das Interim durch den Reichstagsabschied Reichsgesetz, zugleich mit einer den kath. Ständen geltenden Formula reformationis (ursprünglich T. III des Pflugschen Entwurfs)[1], die Abstellung einiger Missbräuche betreffend. Auf zahlreichen Diözesansynoden dieses und des nächsten Jahres (vgl. ZKG 15, 193 ff.) machten die Bischöfe diese Reformationsformel bekannt, doch ohne dass wesentliche Besserungen erzielt worden wären.

Der grösste Teil der prot. Stände widerstrebte innerlich dem aufgedrungenen Interim in der Erkenntnis, dass es den Tod des Protestantismus bedeutete. Aber nur wenige (so Hans von Küstrin und Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken) wagten offen zu protestieren.

In Süddeutschland konnte nun freilich der Kaiser bei den Reichsstädten, dann auch bei Württemberg durch sein Uebergewicht die formelle Annahme erzwingen. Die Drohung des Kaisers: „Ihr sollt noch Spanisch lernen", ging an den Städten schrecklich in Erfüllung. Er stürzte 1551 in den oberdeutschen Städten das Regiment der Zünfte und führte im Interesse des Katholizismus das alte Geschlechterregiment wieder ein; denn dieser herrschte noch in der Aristokratie der Geburt, des Geldes und der Bildung; damit beförderte er aber den Verfall der Reichsstädte. Konstanz büsste seine Freiheit ein, wurde österreichisch und mit Gewalt rekatholisiert[2]. Spanische Soldaten erzwangen die Abstimmungen; zahllose evg. Prediger irrten als exules Christi im Lande umher, andre, wie die Ulmer (Frecht), wurden vom Kaiser gefangen gesetzt, nur vereinzelte unter den führenden Persönlichkeiten beugten sich. Die evg. Bevölkerung setzte dem verhassten Interimskultus, für den es auch häufig genug an Geistlichen völlig fehlte, meist passiven Widerstand entgegen: sie blieb der Kirche fern. Ulrich v. Württemberg erhielt in dieser schweren Zeit das Evangelium seinem Lande, indem er evg. Geistliche zu „Katechisten" ernannte. Wo es irgend anging, suchte man sich mit formeller Unterwerfung ohne konse-

---

[1] In Goldast, Constitutt. imper. II 325 ff.
[2] Eissel, Die Reformation in Konstanz S. 144 ff. Freib. 1898.

quente Durchführung zu helfen (so z. B. in Nürnberg, Brandenburg-Ansbach. Strassburg).

4. Günstiger war die Lage Norddeutschlands. Kurfürst Moritz wollte einerseits dem Kaiser Genüge tun, andrerseits seines Landes Stimmung respektieren. So liess er auf Landtagen und Theologenkonventen während des ganzen Jahres 1548 verhandeln.

In Meissen (Juli) lehnten die Theologen wie die Landstände entschieden ab; aber durch Verhandeln mit den kath. Bischöfen von Naumburg und Meissen kam man ins Vermitteln (Pegau, August). Verhandlungen über die Adiaphora. in denen man nachgeben könne, wurden im Okt. und Nov. weiter in Torgau und Alt-Zella geführt, wobei Georg von Anhalt eine verhängnisvoll nachgiebige Haltung zeigte. Hier wurde auch ein Interims-Entwurf beraten, bei dem sich die Theologen durch die Räte zu weitgehenden Konzessionen bestimmen liessen. Zwar war es Mel. gelungen, die evg. Rechtfertigungslehre herzustellen, wenn auch ohne Schärfe des Gegensatzes, und auch die Bischöfe von Meissen und Naumburg zur Billigung dieser angeblichen Umschreibung des betreffenden Abschnittes des Augsburger Interims zu bewegen. Doch war die Unterordnung unter die bischöfliche Jurisdiktion und viel kath. Zeremoniell, wenn auch unter dogmatisch unanstössigeren Motivierungen, stehen geblieben (so das Freitagsfasten als obrigkeitliche Anordnung; Messe nur da, wo Personen genügend vorhanden sind); der Kanon der Messe war beseitigt, anderes Anstössige (z. B. Fronleichnamsfest, Offertorium) dem Namen nach beibehalten, sollte aber durch eine neue „Agenda“[1] inhaltlich unschädlich gemacht werden. Mel. sah in diesem Interim einen „Zwang“; aber er hielt diesen für erträglicher als die völlige Verwaisung und Zerrüttung der Gemeinden.

Darauf verständigte sich Moritz im Jüterbogker Konvent mit Joachim II. Endlich wurden die Zeller Beschlüsse am 21. Dez. dem Landtage in Leipzig vorgelegt: Ergebnis war, dass der Kurfürst nunmehr die Zellischen Vereinbarungen über die Mitteldinge publizierte (sog. kleines Leipziger Interim — der vollständige Zellische Abschied wurde als das grosse Leipziger Interim bezeichnet, CR 7, 259 ff. 426 ff.). Georg v. Anhalt wurde beauftragt, die Agenda Herzog Heinrichs (1539) den bewilligten Artikeln gemäss umzuarbeiten. Nachdem ausser andern sächs. Theologen auch Mel. diese Arbeit revidiert hatte, wurde sie im Frühjahr 1549 in Torgau der Ritterschaft, in Grimma den Theologen vorgelegt, aber aus „wichtigen Ursachen“ nicht gedruckt, sondern sollte nur handschriftlich vervielfältigt werden: nur ein kurzer Auszug etlicher Punkte wurde publiziert. Es war Mel.s Verdienst, dass er den Druck der Agenda hintertrieb und damit überhaupt ihre gesetzliche Einführung vereitelte.

Auch anderwärts, wie in Ostfriesland, führte man nur ein modifiziertes Interim ein. In Brandenburg glich der Kurfürst dem Knecht, der Ja gesagt hat und dann doch nicht den Willen seines Herrn tut; durch den Widerstand seiner Geistlichen liess er sich schnell umstimmen, mit dem blossen Schein einer Einführung des Interims den Kaiser zu täuschen. Auch in Hessen konnte nichts Ernstliches geschehen, obwohl der gefangene Landgraf ins Interim willigte in der Hoffnung, wenn er nur erst wieder frei wäre, sich herauswickeln zu

[1] Friedberg, Agenda, wie es in des Kurf. zu Sachsen Landen gehalten wird. Halle 1869.

können; je länger je mehr redete er sich sogar ein, es entspräche der guten altchristlichen Tradition. Aber Geistlichkeit und Volk leisteten fest geschlossen Widerstand. Adam Kraft reichte als Interims-Agenda die alte hessische, gut luth. KO ein. Der EB von Mainz machte grosse Anstrengungen, seine Jurisdiktion in Hessen wieder zu erlangen, und Philipp war erbötig, als Preis für seine Freiheit ihm diese wieder einzuräumen! Schroffe Opposition [1] aber leisteten die norddeutschen Städte. Hamburg, Lübeck, Bremen, Lüneburg, Braunschweig, Hannover, Hildesheim, Göttingen, Einbeck lehnten nach gemeinschaftlicher Beratung ab, ebenso die anhaltinischen Fürsten; andre wollten „so viel möglich" es halten. Der gefangene Joh. Friedrich war durch Drohung und harte Behandlung zur Annahme nicht zu bewegen; seine Söhne in Weimar lehnten im Einverständnis mit ihren Theologen ab. In Mecklenburg führte die kaiserliche Forderung, das Interim anzunehmen, gradezu die Entscheidung des ganzen Landes für die Reformation herbei: der einmütige Protest am 20. Juni 1549 auf dem Landtag zu Sternburg wurde der „Geburtstag der mecklenb. Landeskirche" [2].

5. Magdeburg aber („unsers Herrgotts Kanzlei") wurde Sammelplatz der geflüchteten Gegner des Interims und unter Führung von Amsdorf, Matthias Flacius Illyricus, Erasm. Alberus, Nic. Gallus u. a. der Ausgangspunkt einer frischen, rücksichtslosen Polemik gegen das Interim und seine Verfasser (besonders Agricola), sowie fast noch mehr gegen Mel. und die gleich ihm zu Konzessionen Bereiten (Major, Cruciger, Bugenhagen, Eber) [3]. Das evg. Volk horchte mit Freuden auf die Stimme jener Unbeugsamen; zahllose Flugschriften und Spottgedichte hielten in dieser schweren Zeit L.s Geist im Volke lebendig. Die „Interimisten" und „Adiaphoristen" hatten schweren Stand, ihre vermittelnde Haltung diesem volkstümlichen Luthertum gegenüber zu verteidigen. Zum ersten Male schied sich deutlich die Partei der Gnesiolutheraner von der der Philippisten; in Flacius (RE 6, 83 f.) wuchs ein Schüler Mel.s plötzlich zu einem wuchtigen, aber auch pietätlosen Gegner heran, der dem evg. Deutschland für jetzt unvergessliche Dienste leistete. Der Stimmung des Volkes war es auch zu danken, dass weder im Herzogtum Braunschweig durch den wieder in sein Land eingezogenen Herzog Heinrich, noch in Kalenberg durch den wieder kath. gewordenen Herzog Erich II. die evg. Lehre vernichtet werden konnte. In letzterem Lande war Ant. Corvinus der Führer des Widerstandes gegen das Interim und erlitt darum 3 Jahre lang (1549—52) hartes Gefängnis.

6. Dem Fortgang der Einführung des Interims trat hinderlich entgegen, dass der Papst und mit ihm die streng kath. Partei nicht allein die geringen kaiserlichen Zugeständnisse an die Protestanten im Interim, sondern überhaupt das Eingreifen der weltlichen Gewalt in die kirchliche Frage bekämpften. Erst nach langen Verhandlungen fand Paul III. sich bereit, Legaten nach Deutschland zu senden, um die sich unterwerfenden Protestanten der Kirche wieder einzugliedern und sehr vorsichtig begrenzte Dispense in Bezug auf Priesterehe,

---

[1] Aepin in Hamburg verfasste das ausführliche Votum der Hansestädte gegen das I.; das Bedenken der pommerschen Theologen s. in ZhTh 13, 4, 36 ff.

[2] HSchnell, Das Bekenntn. d. Herzogtums Mecklenb. 1549. Berlin 1899; ders. Heinrich V. d. Friedfert. Halle 1902 S. 56 ff.

[3] Götze, Die Magd. Presse zur Zeit der Reichsacht in Magd Blätter f. Handel etc. 1876 No. 21; ferner Magd. GBlätter 6, 61 ff.; 15, 29 ff.; 17.

Laienkelch, Fasten und Feiertage zu gewähren. Unwillig erklärte Karl, niemand habe mehr als der Papst die volle Heilung der Uebel in Deutschland gestört; er drohte ihm mit Appellation ans Konzil, event. mit einem Schisma; Paul aber scheute sich nicht, Heinrich II. von Frankreich jetzt den Rat zu erteilen, mit den deutschen Protestanten vereint gegen den Kaiser zu ziehen[1]. Erst kurz vor seinem Tode fügte er sich dem kaiserlichen Willen und löste das Konzil in Bologna auf, das er, auf Frankreich gestützt, nach Rom selbst hatte verlegen wollen (Sept. 1549). Sein Nachfolger Julius III., obwohl zum Schrecken der Kaiserlichen von der Partei der Farnese erhoben, nahm doch sofort eine andre Stellung ein und erklärte, sich den kaiserlichen Intentionen anschliessen zu wollen. Daher war dem Kaiser auf dem (schwach besuchten) Augsb. Reichstage 1550/1 weniger an der Durchführung des Interims, als an der Vorbereitung des wieder zu eröffnenden Konzils gelegen, bei dem auch die Protestanten vertreten sein sollten. Diese machten natürlich die „Reassumption" der bereits gefassten Beschlüsse zur Bedingung. So wurde trotz der Gegenbemühungen Frankreichs Mai 1551 das Konzil in Trient wieder eröffnet. Der kaiserlichen Forderung, es zu beschicken, fügte sich Joachim II., der für seinen Sohn Friedrich die Bischofsstühle Magdeburg und Halberstadt begehrte. Auch andre evg. Stände mussten wohl oder übel dazu rüsten. Mel. stellte für Sachsen als Grundlage der Verhandlungen die besonnene Conf. Saxonica (Repetitio CA CR 28, 339 ff.)[2] auf, Brenz für Württemberg die Conf. Wirtemb.[3]. Die weltlichen Gesandten Württembergs und Strassburgs, dann auch die sächsischen erschienen wirklich in Trient, erhielten dort Gehör, zwar nicht in einer feierlichen Sitzung, aber in einer Kongregation (24. Jan. 1552), wo die Württemberger ihr Bekenntnis übergaben, die sächsischen wie die württembergischen Gesandten ihre Forderungen stellten: es solle die Ankunft ihrer auf dem Wege befindlichen Theologen abgewartet werden; ferner begehrten sie Ueberordnung des Konzils über den Papst, Reassumption der früheren Konzilsbeschlüsse und Entbindung der Bischöfe von ihrem dem Papst geleisteten Eide für die Dauer der Verhandlungen. Auf einen Teil der Versammlung machte dies Auftreten Eindruck. Als aber die Württemb. und Strassb. Theologen (Brenz, Marbach u. a.) in Trient eintrafen, warteten sie vom 19. März bis 7. April vergeblich auf Verhandlungen mit ihnen. Mel., der bis Nürnberg gelangt war, zögerte doch unter den drohenden Kriegsnachrichten, weiter zu reisen. Ebenso verfuhren die bereits zur Reise designierten Ansbachischen Theologen[4]. Es war ja auch klar, dass auf diesem Wege nichts Befriedigendes zu erreichen war. Da wurde plötzlich die Lage der Dinge durch Moritz von Sachsen total verändert.

Dass auch das Konzil den Religionszwiespalt nicht heilen konnte, lag jetzt klar vor Augen. Damit war dem Interim vollends der Boden entzogen. Die kaiserliche Politik war hier völlig fehlgeschlagen: die Katholiken waren unbefriedigt, die Evangelischen aufs tiefste erregt, in des Papstes Prärogative war eingegriffen und seine Eifersucht provoziert, Deutschland in äusserster Verwirrung.

[1] vDruffel, Briefe u. Akten I 211.

[2] Schaff I 340 ff. Heppe, Bekenntnisschr. S. 407 ff. Kassel 1855.

[3] Heppe S. 491 ff. Schnurrer, Erläuterungen der Württ. KG 1798 S. 214 ff.

[4] Schornbaum in BBKG 12, 271 ff.

2. Der Passauer Vertrag und der Augsburger Religionsfriede, 1551—55.

Quellen: Lehmann, De pace religionis acta publica. Frankf. 1707. Lanz, Korresp. Karls V. Bd. 3. Briefw. d. Herz. Christoph v. Württ. 1 u. 2. Stuttg. 1899/1901. NB 12. vDruffel-Brandi, Briefe und Akten. Bd. 4 1896. — Literatur: JVoigt, Der Fürstenbund gegen Karl V. in HTb 3. F. 8, 3 ff.; Maurenbrecher, Studien und Skizzen. Lpz. 1884. vLangenn, Moritz v. S. 2 Bde. 1841. Cornelius in ABA 3. Kl. 10; ders. in Münchn. HJb 1866. Wenck in FdG 12. Schönherr, Der Einfall des Kurf. v. S. in Tirol. 1868. JTrefftz, Kursachs. u. Frankr. 1522—1557. Lpz. 1891. GFischer, Die pers. Stellung u. polit. Lage K. Ferdinands 1552. Königsb. 1891. Issleib in NA sächs. G. 6, 210 ff.; 7, 1 ff.; 8, 41 ff. MRitter, Der Augsb. Rel.-Friede in HTb 6. F. 1. LSchwabe, Kursachsen u. d. Augsb. Rel.-Friede in NAsächsG. 10. GWolff, Der Augsb. Rel.-Friede. Stuttg. 1890; ders., Deutsche G. I 511 ff. KBrandi, Der Augsb. Rel.-Friede. München 1896; ders. in HZ 1905, 206 ff. ThKolde in RE 2, 250 ff. JGriesdorf, Der Zug Karls V. gegen Metz 1552. Halle 1891. Heppe, Der Konvent der evg. Reichsstände zu Naumburg. Marburg 1877. Voigt, Albr. Alcibiades. 2 Bde. Berl. 1852.

1. Moritz fühlte sich vom Kaiser getäuscht in Sachen seines Schwiegervaters Philipp von Hessen, dessen Freigebung für ihn um so mehr Ehrensache wurde, je unwürdiger dieser in der Haft behandelt wurde. Auch dass er die Bistümer Magdeburg, Halberstadt und Merseburg, deren Gebiete er besetzt hatte, nicht behalten durfte, brachte ihn wider den Kaiser auf. Auf ihm lastete der Unwille des evg. Deutschlands, das ihn für den unglücklichen Ausgang des Schmalk. Krieges mit Recht verantwortlich machte und ihm seine Stellung zum Interim nicht vergab. Am 9. März 1551 hatte Karl seinen Bruder Ferdinand endlich dahin bestimmt, dass nach des letzteren Tode Karls Sohn Philipp auch in Deutschland folgen sollte, nicht der evg. Neigungen bekundende Sohn Ferdinands, Maximilian. So meinte Karl sein Lebenswerk, die Wiedergewinnung der Protestanten für die kath. Kirche, sichergestellt zu haben. Er stand im Sommer 1551 auf der Höhe seiner Macht: in Italien in Einverständnis mit dem Papst; die Konzilseröffnung hatte er durchgesetzt, Philipps Succession gesichert, das Interim den Protestanten aufgenötigt. Die Sendung der Fürsten zur Befreiung des Landgrafen (Nov. 1551) schlug er trotz Ferdinands Bemühungen ab. Aber sein autokratisches Auftreten und der Uebermut seines spanischen Gefolges verstimmte auch kath. Fürsten und machte sie einer Koalition gegen ihn nicht abgeneigt. Heinrich II. von Frankreich war, obwohl er stärkere kath. Interessen als Franz I. hatte, eifersüchtig auf die steigende Macht Karls und daher für ein Bündnis gegen diesen zu haben, wenn auch jetzt, den politisch gedemütigten Deutschen gegenüber, nur für den Preis der lothringischen Bistümer Metz, Toul und Verdun. So benutzte Moritz die Zeit, während er in kaiserlichem Auftrage die Acht an der trotzigen Magdeburg vollstreckte, zu einer Verbündung gegen den Kaiser. Nach der Kapitulation der Stadt (4. Nov. 1551) trat er plötzlich mit den schwersten Anklagen gegen den Kaiser auf, zog im Bunde mit Landgraf Wilhelm von Hessen und Markgraf Albrecht Alcibiades gegen den in Innsbruck Weilenden und Unvorbereiteten mit einem rasch anwachsenden Heere, während Frankreich gleichzeitig die Niederlande angriff und die lothringischen Bistümer besetzte. Mit einem Schlage war die

kaiserliche Macht gebrochen; weder Ferdinand, der seinem Bruder wegen der Successionspläne entfremdet war, noch die kath. Stände halfen ihm; vielmehr liess ersterer den Feinden die Pässe nach Tirol öffnen.

2. Die Sieger erlangten jetzt auf Grund von Verhandlungen zwischen Moritz und Ferdinand in Linz (NB 12, 368 ff.), bei denen der Kaiser in der religiösen Frage sich sehr zäh erwies, auf der Passauer Versammlung, an der Karl nicht persönlich teilnahm, und schliesslich im Kriegslager vor Frankfurt am 2. Aug. 1552 den sog. Passauer Vertrag. Treu seiner Ueberzeugung, seinem kath. Gewissen, suchte Karl die Verhandlungen hinzuhalten und den leitenden Gedanken seiner KPolitik, die kirchliche Einheit des Reiches, zäh zu behaupten. Eine definitive Anerkennung der Gleichberechtigung und gegenseitigen Duldung beider Religionsparteien wurde daher noch nicht erreicht, sondern zunächst nur Amnestie und Stillstand bis zu dem nächsten Reichstage, der darüber zu entscheiden hätte, auf welchem Wege (ob durch Konzil, Reichsbeschluss oder Kolloquium) der Zwiespalt beseitigt werden sollte. Ein (vom Kaiser aber nicht unterzeichneter) Nebenvertrag bestimmte, dass, wenn Vergleichung nicht zu erreichen wäre, der Friedensstand gleichwohl fortdauern sollte. Die gefangenen Fürsten sollten freigelassen werden, OttHeinrich erhielt sein Land zurück. Aber die in Aussicht genommene definitive Abmachung verzögerte sich.

Kriegswirren traten dazwischen, in denen auf allen Seiten durch politische Interessen die religiösen zurückgedrängt wurden und die Parteien sich völlig verschoben. (Des Kaisers Feldzug gegen Frankreich mit vergeblicher Belagerung von Metz; der wilde Markgraf Albrecht von Brandenburg, erst die Fehde eigenmächtig und wüst gegen Nürnberg, Bamberg und Würzburg fortsetzend, dann in Frankreichs Interesse am Rhein kämpfend, dann plötzlich umspringend in des Kaisers Dienst, der durch ihn Rache an Moritz nehmen wollte, aber dadurch sein eigenes Ansehen schädigte, schliesslich [9. Juli 1553] bei Sievershausen von Moritz geschlagen, der aber den Sieg mit seinem Leben bezahlte; darauf Bemühungen der Ernestiner, Kurwürde und Kurlande zurückzuerlangen: erst ein Jahr darauf glückte es, den wilden Störenfried Albrecht nach Frankreich zu verjagen.)

3. Je dringender allseitig das Verlangen nach einer friedlichen Auseinandersetzung im Reiche wurde, um so mehr wandte sich Karl von den deutschen Angelegenheiten ab. Im Sommer 1554 bevollmächtigte er Ferdinand, auf eigene Verantwortung die Sache zu Ende zu führen. Er selbst wollte mit diesem Friedensschlusse, der gegen sein Gewissen war, nichts zu tun haben. Febr. 1555 trat unter Ferdinands Leitung der Reichstag in Augsburg zusammen. In einer Nebenversammlung zu Naumburg (März) einigten sich die sächs., brandenb. und hessischen Fürsten, unter allen Um-

ständen an der CA festzuhalten, und teilten ihren Entschluss Karl und Ferdinand mit. Sowohl das Angebot neuen Religionsgespräches wie der Gedanke, auf das Interim zu rekurrieren, waren damit abgetan. So, fest verbunden, erreichten sie jetzt „beständigen, beharrlichen, unbedingten“ Frieden (MIRBT[2] 197 ff.), Anerkennung ihres Besitzstandes, Suspension der bischöflichen Jurisdiktion für ihre Gebiete, Schutz ihrer Kirchenordnungen, der schon bestehenden und der künftigen, Sicherung auch wegen ihrer Einziehung kirchlichen Gutes, soweit nicht Reichsunmittelbare darüber rechtlich Verfügung hatten. Nun forderten sie aber auch für weitere Fortschritte der Reformation einen gesicherten Rechtsboden; darauf wollte und konnte die kath. Partei nicht eingehen. Schon drohten die Verhandlungen hieran zu scheitern; endlich bewog Ferdinand die Protestanten, ihm die Einstellung des Reservatum ecclesiasticum (d. h. des Vorbehalts, nach welchem zur evg. Kirche übertretende Prälaten auf ihre weltliche Herrschaft Verzicht leisten sollten — eine Lebensfrage für den Fortbestand der kath. Kirche in Deutschland —)[1] in den Reichsabschied und die Regelung desselben seiner Gewissenhaftigkeit zu überlassen. Ihre Gegenforderung aber: freie Religionsübung solcher Ritter, Städte und Gemeinden in geistlichen Territorien, die seit längerer Zeit der CA anhängig waren, gelangte nicht in den Abschied, sondern wurde ihnen nur durch eine königliche, dem Reichskammergericht nicht zugestellte Deklaration zugesichert. Den Reichsstädten wurde im Interesse der kath. Minoritäten der augenblickliche Besitzstand beider Bekenntnisse zugesichert. So wurde der Religionsfriede am 25. Sept. 1555 publiziert.

Er überantwortet die kirchliche Zukunft im wesentlichen der territorialen Gewalt (cujus regio, ejus religio)[2]; andersgläubige Untertanen erhalten das Recht, ohne Ehr- und Güterverlust auszuwandern — eine erhebliche Milderung des mittelalterlichen Ketzerrechtes —; er sichert der kath. Kirche den Fortbestand der geistlichen Staaten; er schafft Unklarheiten, die den Keim neuer Kämpfe in sich trugen; aber er besiegelt auch die konfessionelle Spaltung Deutschlands und gibt den „Augsb. Konf.-Verwandten“[3] unter gewissen Beschränkungen eine paritätische Anerkennung im Reiche[4].

---

[1] Vgl. über dieses Mel.s Bedenken CR 8, 477 ff.

[2] „Nam ubi unus Dominus, ibi sit una religio.“ LEHMANN p. 49 ff.

[3] Ohne Deklaration darüber, welche Rezension der CA gemeint sein solle, obgleich katholischerseits versucht worden war, die CA von 1530 ausdrücklich zu nennen.

[4] Ausdehnung der Religionsfreiheit auch auf die Untertanen kam besonders durch die Städte zur Sprache, wurde aber durch Ferdinand entschieden abgelehnt. MAURENBRECHER, Karl V. und die Protest. S. 171 f.

Alle andern Religionen sollen gänzlich ausgeschlossen sein. Fortgehende, wenn auch nur selten zu offenem Kampfe führende Streitigkeiten über die Interpretation der Friedensbestimmungen waren die unvermeidliche Folge. Nach kath. Interpretation schützte der Friede die Bistümer, Domkapitel, reichsunmittelbaren Klöster und Stifter; in den evg. Gebieten auch alle landsässigen Klöster und Stifter, soweit sie nicht schon vor dem Passauer Vertrage eingezogen waren; in den paritätischen Reichsstädten für alle Zeit die zu gunsten der kath. Minoritäten getroffene Verteilung der Güter und Rechte; die Calvinisten schloss er vom Frieden aus. In diesen vier Punkten trat hernach die evg. Auslegung der kath. entgegen und bestritt diese Beschränkungen fernerer Ausbreitung und des Reformationsrechtes [1]. Paul IV. aber geriet in leidenschaftliche Erregung über die Zugeständnisse, die die Ketzer erlangt hatten: „Wäre Ferdinand bereits Kaiser, so müsste er abgesetzt werden." Der Rel.friede ist ihm recessus perniciosus, fidei catholicae contemptus atque imminutio (MIRBT[2] 199). Durch diesen Frieden „Satanas Germaniae imperium ex aequo cum Christo divisit", schreibt der römische KHistoriker RAYNALDUS. „Dieser Abschied ist etwas gelinder denn die andern Abschiede auf den Reichstagen seit 1521", so zurückhaltend lautete das Urteil in Wittenberg über die Errungenschaft des Religionsfriedens (CR 8, 652). Zufriedengestellt war keine Partei.

Zweite Abteilung.

Die Reformation ausserhalb Deutschlands.

Der Calvinismus.

Erstes Kapitel.

Begründung lutherischer Landeskirchen im skandinavischen Norden.

Die Eroberungen, die das Luthertum im Norden gemacht hat, standen in engstem Zusammenhang mit dem Bestreben der königlichen Gewalt, den übermächtig gewordenen Einfluss der Bischöfe zu brechen; die Reformation diente der Befestigung der königlichen Macht, trug daher von vornherein staatskirchlich konservativen Charakter, war Reform von oben her, ohne tiefere Erregung der Volksseele. Das Luthertum erwies sich aber doch als eine Macht, die allmählich feste Wurzeln schlug und das Volksleben tief durchdrang.

---

[1] Betreffs des Reserv. eccl. stützten sich die Evangelischen darauf, dass geschrieben stand: wenn ein Bischof evg. werde, solle den Kapiteln „zugelassen sein, eine Person der alten Religion verwandt zu wählen" — also nur ein Recht, aber nicht eine Pflicht. Daher war die Handhabung des Res. eccl. hernach doch vor allem eine Machtfrage.

1. Dänemark und Norwegen 1520—1555.

Quellen: ASchumacher, Gel. Männer Briefe an die Könige in Dänemark (1522—1663). 3 Bde. Kopenh. u. Lpz. 1758, 1759. Dänische Bibliothek, 9 Stücke. Kopenh. u. Lpz. 1738—1743. Aarsberetninger fra det kongelige Geheimearchiv. 1852 ff. 1, 215 ff. — Literatur: EPontoppidan, Kurz gefasste Ref.-Hist. der dän. Kirche. Lübeck 1734. Ders., Annales eccl. Danicae. Bd. II u. III. Kopenh. 1744 u. 1747. FMünter, KG von Dänem. u. Norw. III. Lpz. 1833. DSchäfer, G. v. Dän. IV. 1893. Vieles auch in Kirkehistoriske Samlinger. Kjöbenh. 1849 ff. LSchmitt, Der Karmeliter Paulus Heliae. Freib. 1893; ders., Joh. Tausen. 1894; ders., Nik. Stagefyr u. Nik. Herborn. 1896; ders., Die Verteidigung der kath. K. in Dän. gegen die Rel.neuerung. Paderb. 1899. FrNielsen, Paul Eliae in RE 5, 296 ff.; ders., Tausen ebd. 19, 459 ff. HBarge, Karlstadt I. 249 ff. 467 ff. BMünter, Symbolae ad illustr. Bugenhagii in Dania commorationem. Hauniae 1836. HHering, Bugenh. S. 111 ff. Island: LChrMüller in ZhTh 20, 384 ff. EMogk in RE 9, 456 f. (Schleswig-Holstein: GJThLau, G. der Einführung u. Verbr. der Ref. in Schlesw.-Holst. Hamb. 1867. Jensen-Michelsen, Schlesw.-Holst. KG III. Kiel 1877. HvSchubert, Die Entstehung der schlesw.-holst. Landeskirche. Kiel 1895. FWitt, Quellen u. Bearbeitungen der schl.-holst. KG. Kiel 1899. S. 136 ff.) AChBang, D. norske Kirkes Hist. Christiania 1895.

1. Königin Margaretes Calmarische Union 1397, nach welcher die drei nordischen Reiche hinfort nur einen König haben sollten, hatte doch nicht eine dauernde Beruhigung schaffen können: schon 1448 zerriss sie, Schweden löste sich unter Karl Knudson, ohne den von den Dänen gewählten, von Norwegen nach einigem Schwanken anerkannten Grafen Christian von Oldenburg als König anzunehmen. Doch gelang es Christian I. (1448—1481), nach Besiegung des Gegenkönigs 1457 wieder die Reiche zu vereinigen; ihm fiel 1460 auch Schleswig-Holstein zu (seit 1490 unter seine Söhne Hans [Segeberg] und Friedrich [Gottorp] geteilt). Aber Hans glückte es als König der nordischen Reiche nicht, gegen die beiden mächtigen schwedischen Reichsverweser Sten Sture dauernd sich in Schweden zu behaupten. Da aber EB Gustav Troll im Interesse Dänemarks tätig war, so wagte, auf dessen Partei gestützt, Hans' energischer, gewalttätiger und blutdürstiger Sohn Christian II. (1513—1523), „eine echte Renaissancenatur“, die schwedische Krone zurückzufordern: 1518 zurückgeschlagen, landete er wieder 1520, jetzt auch durch päpstlichen Bannspruch gegen die Widersetzlichen gestützt. Sten Sture der Jüngere fiel, Troll wurde in sein Amt, aus dem vertrieben er nach Dänemark geflüchtet war, wieder eingesetzt, Christian in Stockholm gekrönt; aber das entsetzliche Blutbad (Nov. 1520), womit er die Union dauernd festigen wollte, wurde die Einleitung zu der Erhebung Schwedens unter Gustav Wasa.

Im Sommer des J. 1520 liess Christian in Wittenberg um geeignete Theologen aus L.s und Karlstadts Schule für Kopenhagen bitten. Die Reformation, die zunächst durch in Wittenberg studierende Dänen herüberwirkte, sollte ihm dazu dienen, die Macht der Bischöfe zu schwächen und dem Staat deren gewaltigen Grundbesitz zuzuführen. Martin Reinhard kam im Herbst 1520 und predigte, aber mit geringem Erfolg; der König sendete ihn zurück, um womöglich L. selbst für Kopenhagen zu gewinnen. Nicht dieser, wohl aber Karlstadt kam, kehrte aber gleichfalls nach kurzem Aufenthalt zurück. Doch war er wohl zu Rate gezogen worden bei Christians Projekt, auf dem Wege der

Landesgesetzgebung sein Volk zu reformieren („geistliches Gesetzbuch“, 26. Mai 1521). Alle Appellationen nach Rom sollten aufhören, den Geistlichen die Ehe gestattet sein, die weltliche Macht der Bischöfe beschnitten, diese zu geistlicher Amtsführung angehalten, die Klöster reformiert werden. Dies kühne Projekt gab er zwar als undurchführbar auf; doch griff er durch eine Verordnung über Verbesserung des städtischen Wesens (1522) mannigfach reformierend in die kirchlichen Verhältnisse ein. Aber gleich den Schweden erhoben sich auch die Jüten gegen ihn im Unmut über sein Regiment und riefen 1523 seinen Onkel Friedrich von Gottorp zum König von Dänemark aus; mit sich selbst zerfallen liess Christian seine Sache im Stich, um bei seinem Schwager Karl V. und seinen deutschen Verwandten Hilfe zu suchen. (Auf seiner Reise durch Deutschland wurde er 1523 in Wittenberg für die Reformation gewonnen und suchte dann in den Niederlanden bei der Statthalterin Margarete der Verfolgung der Evangelischen zu wehren.) Sein Gesetzbuch wurde verbrannt, Friedrich von Dänemark und Norwegen als König anerkannt.

2. Dieser, im Herzen der Reformation zugetan, beschwor gleichwohl, weil mit Hilfe von Adel und Klerus zur Herrschaft gelangt, am 3. Aug. 1523. den ketzerischen Schülern L.s Widerstand zu leisten, sie an Leib und Gut zu strafen, aber auch keinen Ausländer zu einer kirchlichen Würde zuzulassen und keine Angelegenheit nach Rom ziehen zu lassen, ehe sie vor den dänischen Prälaten verhandelt wäre. Damit bereiteten diese selbst die Nationalkirche vor. Sein Heerführer und Rat Joh. Rantzau, auf dem Wormser Reichstage für L. gewonnen, übte massgebenden Einfluss aus. So leistete Friedrich zwar der Reformation keinen Vorschub, aber er dämmte sie auch nicht gewaltsam ein, als sie von den Herzogtümern aus nach Norden unaufhaltsam weiter vorrückte Auf dem Herrentag zu Odense 1527 erwirkte er gegen die Bischöfe, die sich vergeblich bemüht hatten, Eck oder Cochleus herbeizurufen, ein Duldungsgesetz, das bis zum Spruch des Konzils der Predigt der neuen Lehre neben der alten Raum schaffte; er habe ja nur beschworen, die kath. Kirche. nicht auch ihre Irrtümer zu schützen. Der Adel erkannte in der Beseitigung der Uebermacht der Bischöfe eine Stärkung seiner eigenen Stellung und hielt daher zu Friedrich. So wurde auch die Priesterehe gestattet und den Bischöfen, ihre Pallien statt in Rom beim König nachzusuchen. Unter dem Schutz dieses Gesetzes schritt die Reformation schnell vorwärts.

Als ihr geistlicher Förderer steht Hans Tausen („der dänische Luther“) in erster Linie. Ein fünischer Bauernsohn, Johannitermönch in Antvorskov, hatte er seit 1516 in Rostock studiert und dort als Magister philosophische Vorlesungen gehalten, war dann, nachdem er in Kopenhagen Theologie studiert hatte, 1523 in Wittenberg Schüler der Reformatoren geworden (Alb. acad. Witeb. p. 118); in der Heimat als Lutheraner gefangen gesetzt, dann wieder freigelassen, wurde er 1525 ins Wiborger Kloster geschickt, legte aber 1526 das Ordenskleid ab. Jetzt nahm ihn der König unter seinen Schutz, ihn zu seinem Kaplan ernennend; er konnte nunmehr unbehindert weiter arbeiten. Zahlreiche Schriften, darunter zwei Uebersetzungen des NT ins Dänische (von Bürgermeister Michelsen 1524, besser die von Petersen 1529), Tausens Uebertragung des Taufbüchleins L.s, ferner aus dem Deutschen übersetzte, sowie originale geistliche Lieder trugen die Bewegung in weitere Kreise. Andrerseits trat der von Erasmus beeinflusste Karmeliter Paul Heliae als literarischer Verteidiger des Alten immer schärfer hervor. Evg. Gemeinden bildeten

sich, die auch hie und da unter Mitwirkung der Magistrate in den Besitz einiger Kirchen gelangten. Auf dem Herrentag zu Kopenhagen von 1530 forderte der König die Bischöfe und Prälaten einerseits, die luth. Prädikanten, Tausen und seinen Anhang, andrerseits vor, ihr Bekenntnis zu übergeben und zu disputieren, damit im Reiche eine christliche Religion veranstaltet würde. Tausen übergab eine Konfession in 43 Artikeln[1], die Bischöfe setzten eine von Heliae verfasste Anklageschrift dagegen; die Prädikanten antworteten mit einer Apologia[2]. Darauf replizierte nach Schluss des Reichstages eine Confutatio latina, die der aus Köln herbeigerufene Franziskaner Nik. Herborn (Stagefyre) verfasst hatte (Neudruck von LSCHMITT 1902). Auch Heliae, dem die Evangelischen, da er doch früher selber die kirchlichen Missstände erkannt hätte, jetzt den Spottnamen Wendekaabe (d. h. Wendepelz) anhängten, antwortete 1531. Die beabsichtigte Disputation kam nicht zu Stande, da man sich weder über die Sprache, in welcher verhandelt werden sollte, noch über die Richter, deren Spruch man anerkennen wollte, zu einigen vermochte. Der König entschied darauf, dass die Protestanten auch weiter bis aufs Konzil unbehindert bleiben sollten. In Kopenhagen kam es Weihn. 1530 zu einem Bildersturm, dem aber Tausen entschieden entgegentrat. 1532 trat Friedrich I. dem Schmalk. Bunde bei, um sich gegen Christian II. zu wehren, für den schon 1525 eine Erhebung im Lande erfolgt war, und der jetzt, gestützt auf die Unzufriedenheit der Prälaten und der kath. Partei, und mit dem Papste ausgesöhnt, vergeblich die Reiche für sich zurückzuerobern versuchte und dann selbst in hartem Gefängnis unschädlich gemacht wurde.

3. Nach Friedrichs Tode schwankten die Reichsstände bei der neuen Königswahl (1533) zwischen dessen Söhnen Christian III., der als Jüngling auf dem Wormser Reichstage L. kennen gelernt und als Statthalter der Herzogtümer[3] bereits L.s Lehre angenommen hatte, und dem jugendlichen Johann,

[1] Bei FMÜNTER III 308 ff. SCHMITT, Heliae S. 81; ders., Tausen S. 29.

[2] Apologia Concionatorum Evangelicorum . . edita cum ipsa accusatione a MWÖLDIKE. Hafniae 1739 ff. ENGELSTOFF, De confutatione latina, quae apologiae Evangelicorum . . 1530 opposita est. Havniae 1847.

[3] Hier hatte Hermann Tast seit 1522 in Husum in L.s Geist und unter der Gunst des Herzogs gewirkt. Friedrich hatte hier 1524 ein Toleranzedikt erlassen, das die neue Bewegung freigab, ja privilegierte. Die Prälaten hatten noch 1526 durch grosse Geldbewilligungen versucht, den Fortgang der Bewegung aufzuhalten, aber in demselben Jahre siegte die Reformation bereits in der Mehrzahl der Städte. Im Norden Schleswigs war ihr Erfolg 1528 bereits entschieden. Das Amt Hadersleben (Hofpred. Weidensee) war die erste kleine evg. Landeskirche, von der aus die Bewegung ins ganze Land vordrang. Die Flensburger Disputation zwischen Tast (u. a.) und Melchior Hoffmann unter dem Präsidium Bugenhagens über Abendmahl und Taufe (1529, oben S. 96) entschied die Abweisung der Zwinglischen Abendmahlslehre und des mystischen Enthusiasmus. Unter Christian III. führte Bugenhagen 1541 den ersten luth. „Bischof" in Schleswig ein, 1542 trat die modifizierte dänische KO auch in den Herzogtümern in Kraft. Das Bistum Schleswig diente nach dem Vorbild deutscher Verhältnisse bis 1624 noch als Versorgung für Prinzen des Hauses. Die Mannsklöster liess man aussterben und wies dann ihre Güter der Krone zu, die vier Nonnenklöster St. Johann bei Schleswig, Preetz, Itzehoe und Uetersen wurden der Ritterschaft als adlige Damenstifter übergeben.

für den die Bischöfe entschieden Partei ergriffen; auch andre deutsche Fürsten kamen in Erwägung. Der Reichsrat führte einstweilen die Regierung und versuchte die Macht der Bischöfe wiederherzustellen. Wullenwevers und Markus Meyers ehrgeizige und weitausschauende Pläne für Erweiterung des Hansabundes, demokratische Verfassung und Einführung der Reformation zugleich (o. S. 130), griffen in die Lage verwirrend ein; aber gerade der revolutionäre Charakter dieser Bewegung veranlasste die konservativen Elemente der Bevölkerung, bei Christian III. ihren Halt zu suchen. Die Ritterschaft Jütlands und der Inseln huldigte ihm, er eroberte Fünen und schritt darauf zur Belagerung Kopenhagens. Wullenwevers Einfluss brach in Lübeck selbst zusammen; dem Frieden, den Christian Febr. 1536 mit Lübeck schloss, folgte die Unterwerfung Malmös, dann auch Kopenhagens.

Damit war das Königtum, aber zugleich auch der Sieg einer konservativen, von oben her geregelten Reformation gesichert: Hierarchie und Demokratie unterlagen in gleicher Weise. Alle dänischen Bischöfe wurden verhaftet, ihre Stiftsgüter mit Beschlag belegt, die Bettelorden ausgewiesen, der Reformation widerstrebende Geistliche abgesetzt, darauf in einem Reichsrat, in welchem Adel, Bürger und Bauern vertreten waren, die Neugestaltung der Kirche im Staate beschlossen. Die Güter der Bischöfe wurden Krongüter, ein Dritteil der Zehnten für Hebung der Wissenschaften bestimmt. Bugenhagen, nach Kopenhagen 1537 berufen, krönte den König, weihte sieben Superintendenten, denen aber der Bischofstitel verblieb[1], und half eine durch dänische Theologen ausgearbeitete, im Ritus sehr konservative KO fertigstellen[2]. Die Klöster wurden säkularisiert, die Gutsherrn erhielten bedeutende Patronatsrechte. Für Hebung der Universität und des Schulwesens wurde gesorgt. Christian trat mit den Führern des Schmalk. Bundes in Beziehungen, zog sich dann aber wieder zurück. 1550 erschien die dänische Uebersetzung der ganzen Bibel (von Petersen, nach L.).

Immer drohte aber dem luth. dänischen Königsthron noch Gefahr vom deutschen Reiche her, indem die Habsburger die Ansprüche Christians II. geltend machten, bis der Speierer Friede 1544 eine gütliche Verständigung brachte, seit welcher dem Gefangenen freiere Bewegung gewährt wurde.

4. In Norwegen, das unter Friedrich I. der Reformation noch nicht die Tür geöffnet hatte, das aber, weil es im Kriege auf Seiten Lübecks gekämpft hatte, dafür seine Selbständigkeit verlieren und dänische Provinz werden sollte, war Christian III. 1536 nur im südlichen Teile anerkannt worden; im Norden drohte Widerstand zu gunsten des gefangenen Christian II. unter Führung des EB von Drontheim, Oluf Engelbrechtson. Aber beim Heranziehen des Königs entfloh dieser mit seinen Schätzen nach den Niederlanden. So fiel auch hier die alte Kirche, das KGut zog die Krone ein, das erzbischöfliche Amt erlosch,

---

[1] Die dänische Kirche rühmt sich daher nicht ununterbrochener bischöflicher Succession; wohl aber verzichtet sie auf konsistoriale Verfassung und lässt durch die unter dem Könige stehenden Bischöfe die KRegierung ausüben. Petrus Palladius, Schüler der Wittenberger, wurde Bischof von Roeskilde, Tausen, als Anhänger der demokratischen Partei in der „Grafenfehde“ (1534/6) bei Christian in Ungnade, erhielt Anstellung an der neu organisierten Universität und wurde später Superintendent in Ribe, † 1561.

[2] Eigentümlich ist dieser das Verbot jeder Spendeformel beim Abendmahl.

die Kirche wurde nach dänischem Muster neu gestaltet; doch machte die Abneigung der Bevölkerung noch längere Zeit Schwierigkeiten. Noch schwerer war es, Island dem königlichen Willen zu beugen. Zwar wurde auch hier L.s NT in isländischer Uebersetzung heimlich verbreitet[1], und Bischof Gisser Einarsen von Skalholt, in Deutschland gebildet, begann seit 1539 nach dänischem Muster die Kirche zu reformieren. Aber es folgte 1548 eine gewaltsame kath. Reaktion unter Bischof Aresen von Holar, der Kopenhagen den Gehorsam verweigerte. Er wurde 1550 als Hochverräter gerichtet; aber sein Anhang erhob sich zu bewaffnetem Widerstand, der aber bald gebrochen wurde. Nun wurde die luth. KO, zum guten Teile gewaltsam, durchgeführt; der Wechsel der Konfession war zunächst sehr äusserlich, und das dänische Beamtentum machte diese königl. Reformation unbeliebt. Erst im 17. Jhrh. drang L.s Geist tiefer ein, wobei Bischof Thorlaksons Uebersetzung der ganzen Bibel 1584 und seine geistlichen Lieder erfolgreich mitwirkten.

Die luth. Kirche in Dänemark und Norwegen entwickelte sich im wesentlichen in den Formen und Richtungen des deutschen Luthertums. Bedenklich für die kirchlichen Verhältnisse Dänemarks war nach dem Fall der Bischöfe das grosse Uebergewicht des Adels, wodurch erst jetzt die Leibeigenschaft der Bauern herbeigeführt wurde. Diese Machtstellung machte sich kirchlich in den Patronatsrechten geltend. Musste doch Christian 1551 durch Gesetz feststellen, dass die Kinder der Prediger nicht als Leibeigene der Patronatsherren betrachtet werden dürften. Die CA wurde auch für Dänemark und Norwegen als Bekenntnisgrundlage angenommen, Tausens Konfession von 1530 trat dagegen zurück. Die Konkordienformel wurde dagegen abgelehnt (s. u.).

2. Schweden.

Quellen und Literatur: Skrifter och Handlingar, til Uplysning i Swenska Kyrko och Reformations Historien. 5 Tle. Ups. 1790/91. JohBaazius, Inventarium Eccles. Sveogothorum. Lincopiae 1642. Thyselius, Handlingar till Sverges Reformations och Kyrkohistoria undar Konung Gustaf I. Stockh. 1841 bis 45. Wichtigeres daraus in ZhTh 17, 183 ff. Ders. in ZhTh 16, 238 ff. JWeidling, Schwed. Gesch. im ZA der Ref. Gotha 1882. EGGeijer, Gesch. Schwedens. II. Hamb. 1834. AFryxell, Leben Gustavs I. Wasa. Neustadt a. d. O. 1831. AugTheiner, Schweden u. seine Stellung z. hl. Stuhle. 2 Tle. Augsb. 1838 (tendenziös, aber mit wertvollen archivalischen Beilagen). EStave, Quellen der Uebersetzung des NT von 1526 (schwedisch). Ups. 1893. GAulén in RE 18, 26 ff.

1. Infolge des Stockholmer Blutbades (S. 165) wurde Gustav Wasa, ein junger Verwandter jener Familie der Sture, zum Reichsverweser erhoben (1521); als dann Christian II. aus Dänemark wich, Friedrich I. ihm folgte und nun auf Grund der Calmarischen Union Anerkennung auch in Schweden forderte, wählte der Reichstag von Strengnäs Gustav zum Könige (1523). Die Bekämpfung der überreichen und mächtigen Bischöfe war auch hier ein Lebensinteresse der auf das Volk sich stützenden, mittellosen neuen Monarchie.

[1] Gedruckt 1540, vgl. Dän. Bibl., 8. Stück, S. 20 ff.

Schon auf jenem Reichstage erhob sich in Olaus Petri ein beredter und unerschrockener Anhänger L.s. 1516 war er nach Deutschland gekommen, um in Leipzig zu studieren, war aber rasch nach Wittenberg übergesiedelt, um L. zu hören; 1519 in die Heimat zurückgekehrt, hatte er als Diakon in Strengnäs an dem Archidiakon Laurent. Andreae einen verständnisvollen Vorgesetzten gefunden, sodass die Kanzel des Doms wie die Domschule der neuen Lehre aufgetan wurden. Aber eben jetzt auf dem Reichstag erschien auch der Legat Adrians VI., Johann Magni, und forderte Unterdrückung der luth. Ketzerei; er erreichte auch momentan vom Domkapitel das Versprechen, sich neuer Lehren zu enthalten. Dem König war im Augenblick vor allem daran gelegen, dass ihm der Papst den dänisch gesinnten EB Troll nicht wieder aufnötigte, sondern dessen Verjagung guthiess; sehr geschickt wusste er den Legaten hiefür zu interessieren, indem er ihn selbst als Nachfolger Trolls wählen liess. Aber ein päpstliches Schreiben traf ein, das die Wiederaufnahme dieses forderte. Da stellte Gustav, wohl unter Einfluss der Ereignisse in Deutschland (Nürnberger Reichstag), der Kurie eine Art Ultimatum: werde man dort Partei gegen ihn nehmen, nos per liberam et regiam nostram auctoritatem ita de ecclesiis et Christiana religione in terris nostris disponemus, secundum quod Deo et omnibus Christianis principibus placere credamus; wenn Geduld und Freundlichkeit nichts in Rom ausrichteten, ad justitiae rigorem procedemus non sinentes populum nostrum sub alienorum intollerabili jugo servire (Theiner II, Urk. S. 13). Darüber starb Adrian, und Clemens VII. konzedierte zunächst, dass J. Magni, bis Trolls Sache entschieden wäre, das Erzstift verwalte. Gustav hatte inzwischen den reformatorisch Gesinnten wirksame Unterstützung gewährt: er berief Laur. Andreae zu sich als Kanzler an den Hof und sorgte dafür, dass Olaus Petri in Stockholm selbst nicht nur Prediger, sondern zugleich Ratsschreiber der Stadt wurde. Ungehindert erscholl jetzt in der Hauptstadt evg. Predigt, L.s Schriften durften offen feilgeboten werden; und als der Führer der altgläubigen Partei, Bischof Brask von Linköping, ein Verbot dieser erlangen wollte, erhielt er vom König den Bescheid, sie seien bisher noch nicht von unparteiischen Männern, sondern nur von Gegnern verdammt worden. Unter diesem Schutz konnte Olaus Petri 1525 eine Ehe schliessen; der König selbst veranlasste — schon um dänische Bibeln fernzuhalten — die Uebersetzung der Bibel ins Schwedische und legte geschickt eine Gegenwirkung des Episkopats dadurch lahm, dass er den eiteln J. Magni aufforderte, durch ein solches Werk sich um Schweden verdient zu machen. Während diese Arbeit Magnis in Vorbereitung war[1], erschien 1526 eine von evg. Männern (Laur. Andreae u. Petri) gefertigte Uebersetzung des NT (Neudr. Upsala 1893) und wurde ein wichtiger Faktor für die Verbreitung des Luthertums. Melch. Hoffmann, der jetzt auch in Stockholm die Gemüter erregte (o. S. 96), wurde ausgewiesen. Mit starken Schatzungen des grossen Vermögens der Kirche setzte Gustav seine kirchliche Politik weiter fort, beseitigte dann, als er den Hauptschlag vorbereitete, Joh. Magni, indem er ihn als Gesandten nach Russland und Polen schickte[2]. Der Kampf Karls mit Clemens

[1] Bischof Brask erklärte: „Es wäre besser, Paulus wäre verbrannt, als jedermann bekannt."

[2] Von der Reise aus bestürmte Magni den Papst, ihn doch endlich als EB zu bestätigen und mit den weitesten Vollmachten auszustatten, dann wolle er

(o. S. 73) und dessen anstössige Verbindung mit dem Türken schufen ihm den gelegenen Zeitpunkt, um loszuschlagen.

2. Er plante eine Disputation auf einer Kirchenversammlung des Reichs, für welche 12 Artikel aufgestellt wurden, die Petrus Galle seitens der Römischen, Olaus Petri evangelischerseits beantwortete[1]. Dann berief er zu Pfingsten 1527 eine Versammlung nach Westeras und legte ihr Propositionen vor, die zunächst von Bischöfen und Adel entrüstet abgewiesen wurden; da überrumpelte er sie durch feierliche Niederlegung seiner Krone, bis sie in grösster Verwirrung immer demütiger ihn baten, sein Regiment wieder zu ergreifen, und nun, mürbe gemacht, alle seine Forderungen konzedierten: Auslieferung der bischöflichen Burgen an ihn und freie Verfügung über ihre Einkünfte, Recht des Adels, seine seit 1454 an die Kirche gemachten Schenkungen zurückzuziehen, freie Predigt von „Gottes reinem Wort und Evangelium". Die bischöfliche Macht war durch diese zielbewusste Politik gebrochen, der Führer der Altgläubigen, Bischof Brask, verliess heimlich Land und Amt. Gustav berief eine Anzahl neuer Bischöfe (die grossen Diözesen teilte er und vermehrte so ihre Zahl), denen der alte Bischof Peter Magni von Westerås, als einziger Inhaber der kath. Bischofsweihe, wenn auch innerlich widerstrebend, die Konsekration erteilte. (Dadurch blieb der schwedischen Kirche die successio apostolica erhalten.) Von diesen neuen Bischöfen umgeben liess sich Gustav 1528 krönen, wobei Olaus Petri die Predigt hielt.

Unermüdlich wirkte dieser durch schwedische Flugschriften und Traktate[2], für die Verbreitung der Gedanken der deutschen Reformation, ein Lutherschüler, der in der Abendmahlslehre bei der älteren, dogmatisch unentwickelten Lehrweise L.s verharrte. Auch begann er durch Uebersetzung und eigene Dichtung den Schweden evg. KLied zu schaffen (erstes Gesangbuch 1530) und schrieb 1529 eine erste Agende in schwedischer Sprache (Skrifter III 41 ff.) nach luth. Vorlagen; 1531 folgte die „schwedische Messe" (ebd. III 147 ff.) ganz im Typus der konservativen luth. Gottesdienstordnungen. Zahlreich zogen Studenten nach Wittenberg. Unter dem Vorsitz von Laurent. Andreae (jetzt Archidiakon von Upsala) wurde 1528 eine Landessynode in Oerebro gehalten, welche evg. Predigt, daneben aber sehr schonende Reformen der kirchlichen Praxis anordnete, besonders auch im Ritus sehr konservativ verfuhr. Trotz Beibehaltung des Bischofstitels war es doch auch hier landesherrliches KRegiment, auf das die Verwaltung der Kirche überging. Die 12 Bischöfe, von denen der von Upsala EB heisst, bilden unter sich keinen Verband: der EB

sich in Schweden dem Abfall entgegenstellen; ohne erzbischöfliches Pallium wage er nicht, wieder nach Schweden zurückzukehren. THEINER II Urk. S. 21 ff.

[1] Skrifter och Handlingar I 1 ff. BAAZIUS p. 165 ff. 1528 folgte eine Beantwortung der Fragen durch P. Heliae (SCHMITT, P. H. S. 55 ff.).

[2] Verschiedene derselben in Skrifter och Handl. I—V.

ist nur primus inter pares, dem die Krönung der Könige, die actus ministeriales im königlichen Hause, im Landtage das Amt des Sprechers für den geistlichen Stand, aber keine Jurisdiktion über seine Kollegen zukommen. Sämtlich sind sie der Staatsregierung unterworfen. Der jüngere Bruder des Olaus Petri, Laurentius, wurde 1531 erster evg. EB von Upsala[1]. Da die alten Geistlichen grösstenteils im Amte blieben, die jungen aber im Geist der Neuerungen eiferten, so waren Streitigkeiten unvermeidlich. Anfangs verfuhr man mit einer gewissen Schonung, selbst Klöster blieben noch erhalten; erst allmählich wurde durch kirchliche Versammlungen weiter gegangen. Die Gustavsche Bibel, durch die Brüder Petri besorgt, erschien 1541.

Im Jahre darauf führte die Unzufriedenheit mit den aufgenötigten kirchlichen Aenderungen zu einer Empörung. Denn das Volk hatte in Gustavs Vorgehen zunächst nur den Sieg der nationalen Monarchie, nicht den der neuen Lehre unterstützen wollen. Schliesslich musste sein rücksichtsloses Eingreifen in KGut und KVerwaltung auch auf Seite der Protestanten im Lande Widerspruch und Widerstand hervorrufen. Bis 1543 wiederholten sich solche Aufstände, doch der König behielt die Oberhand, brach die Macht des Adels und befestigte die königliche Macht. Den Versuch in jenen Jahren, das Bischofsamt herunterzudrücken, ja durch Ernennung eines Superattendenten über das ganze Reich aufzuheben, gab er bei dem Widerstand, den er fand, wieder auf; doch waren L. Andreae und O. Petri darüber in Ungnade gefallen. Vom Geist der Reformation war Schweden zur Zeit noch wenig und nur in kleineren Kreisen ergriffen.

Zweites Kapitel.

Die (französische) Schweiz und Calvin.

1. Die deutsche und die französische Schweiz seit Zwinglis Tod 1531—1536.

Literatur: Bullinger: Biogr. von Pestalozzi. Elberf. 1858; Mörikofer in ADB 3, 513 ff.; Heer-Egli in RE 3, 536 ff.; vSchulthess-Rechberg, Halle 1904; KKrafft, Aufzeichnungen des schweiz. Ref. H. B. Elberf. 1870; Usteri, Vertiefung der Zwinglischen Sakramentslehre bei Bull. in StKr 1883, 730 ff. O. Mykonius: Biogr. von Kirchhofer. Zürich 1813; Hagenbach. Elberf. 1859; Egli in RE 13, 607 ff. Farel: Biogr. von Kirchhofer. 2 Bde. Zürich 1831/3; JJHerzog in RE 5, 762 ff. Farel u. Viret: CSchmidt. Elberf. 1860. PhGodet, Viret. Lausanne 1892. Ferner: FWKampschulte, J. Calvin, seine Kirche u. sein Staat. I. Lpz. 1869; Roget, Hist. du peuple de Genève. 7 tom. Genf 1870—83; JAGautier, L'histoire de Genève II. 1896; Callet, Ph. Berthelier, fondateur de la républ. de Gen. Paris 1892; Ruchat, Hist. de la réf. da la Suisse. 6 vol. Gen. 1727/8; Fleury, Hist. de l'égl. de Gen. 2 tom. Gen. 1880; Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus . . in der Berner Landeskirche. Bern 1842.

1. An Zw.s Stelle war nach dem unglücklichen Ausgang des Kappeler Krieges der treffliche Heinrich Bullinger getreten (als Sohn eines Pfarrers

[1] Nun erst ernannte Clemens hiegegen Joh. Magni zum EB und Primas von Schweden. Danzig wurde der Sammelpunkt der nordischen kath. Flüchtlinge.

und Kapiteldekans zu Bremgarten 1504 geboren aus kirchlich geduldeter, wenn auch nicht legitimer Ehe, für die der Vater noch 1529 den kirchlichen Segen nachholte). In Emmerich auf der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens gebildet, begann er in Köln das Studium der Theologie, wendete sich aber hier in stetiger Entwicklung erst von der Scholastik zu den älteren KVätern, dann durch heimliche Lektüre L.scher und Mel.scher Schriften zur hl. Schrift. Als daher der junge Magister 1522 in die Heimat zurückkehrte und an der Cisterzienserschule zu Kappel Stellung erhielt, stand er entschieden und selbstständig auf seiten der Reformation. Er hatte wesentlichen Anteil daran, dass die Reformation von Stadt und Kloster Kappel Besitz ergriff; er begleitete Zw. auf die Berner Disputation. 1529 vermählte er sich mit einer früheren Nonne, wurde Nachfolger seines Vaters in Bremgarten; nach dem unglücklichen Kriege von 1531 musste er aber die Heimat verlassen und kam nach Zürich, wo er zum Pfarrer am Grossmünster erwählt wurde. Hier, wo unter dem Druck der Ereignisse die entschieden Evangelischen zurückgedrängt waren und die heimlichen oder politischen Freunde des Alten wieder mehr aufkamen, gelang es ihm, trotz eines Ratsbeschlusses, der den Predigern jedes Wort über politische Dinge verbieten wollte, ihnen das Recht des freien Wortes zu wahren, zugleich aber auch durch besonnene Zurückhaltung ein besseres Verhältnis der Geistlichen zur Obrigkeit herbeizuführen. Bei der Spannung zwischen den altgläubigen und den ref. Orten unter der gegenreformatorischen Zeitströmung wurde Zürich die Erklärung, „handfest und standhaft“ beim Evangelium zu bleiben, da in ihr scharfe Worte gegen die römische Messe enthalten waren, als Friedensbruch ausgelegt; es musste sich, zur Abwehr zu schwach, aufs neue zu einem demütigenden Vertrage verstehen (Einsiedeln 1533). Aber die gedeihliche Entwicklung der ref. Kirche in Zürich ging doch ruhig weiter, und Bullinger vor allem wirkte hier unermüdlich als fesselnder, volkstümlicher Prediger, als Seelsorger, in Fürsorge für Schulbildung und für Heranbildung eines einheimischen Predigerstandes durch Begründung und Fortbildung der Prediger- und Synodalordnung, in weitverzweigter Korrespondenz und in aufopfernder Fürsorge für vertriebene Glaubensgenossen. Zugleich bemühte er sich, Zw.s Abendmahlslehre durch Hervorhebung des Mysteriums göttlicher Gnadenwirkung an den Gläubigen in der Richtung fortzubilden, in der eine Verständigung mit Calvins Auffassung hernach möglich wurde. (Ueber die 1. Basl. Konf. und Conf. Helvetica s. oben S. 125.)

In Bern wurde 1534 von der ganzen Landschaft die Erhaltung der Reformation beschworen. In Basel war an Oekolampads Stelle Osw. Mykonius getreten, der Freund Zw.s (bisher im Schulamte zu Zürich tätig), aber minder schroff, und nüchterner als dieser.

2. Jetzt tritt aber neben der deutschen auch die welsche Schweiz bedeutungsvoll hervor. In den französisch redenden Teilen der heutigen Kantone Bern und Biel predigte seit 1526 der feurige, ja stürmische Franzose Wilh. Farel. Gebürtig aus der Dauphiné, ein Schüler des Faber Stapulensis, hatte er seit 1521 bei Bischof Briçonnet von Meaux gelebt, war dann, als ihn dieser nicht mehr hatte schützen können, nach Basel gekommen, hatte aber nach kühner Disputation (o. S. 60) weichen müssen. (Verf. des „Spiels zu Paris“? AfLittG 5, 543.) Nach kurzem Aufenthalt in Strassburg, wo er mit Butzer und Capito Freundschaft schloss, und in Mömpelgard hatte er in den französischen Gebieten der Schweiz (Aigle, Murten, Lausanne u. a.) seine aufregende Wirk-

samkeit begonnen. Nach einem Bildersturm gewann er 1530 Neuchatel für die Reformation. Auf seinen Predigtwanderungen kam er nach einem Besuch der Waldensertäler 1532 nach Genf.

Diese ursprünglich mit Neuburgund ans deutsche Reich gekommene Stadt hatte an den Bischof, der sich auf die Herzöge von Savoyen stützte, manche Freiheiten und Rechte verloren; die Herzöge besetzten als Schutzherren das Schloss; seit Beginn des 14. Jhs galt Genf für eine savoyische Stadt, und dies um so mehr, seit im 15. Jh die Bischöfe meist Prinzen von Savoyen gewesen waren. Beim Beginn des 16. Jhs war am bischöflichen Hofe und auch in der Geistlichkeit viel Ueppigkeit und Sittenlosigkeit heimisch geworden. 1526 änderte sich die politische Situation, indem ein Versuch des Herzogs und seines bischöflichen Verwandten, Genf mit Vernichtung der republikanischen Ordnungen dem Herzogtum einfach einzuverleiben, von der altbürgerlichen Partei der Stadt mit Hilfe Berns und Freiburgs zurückgeschlagen, die herzoglichen Truppen vertrieben und eine entschieden republikanische Verfassung eingeführt, der Bischof lediglich auf seine geistlichen Rechte beschränkt wurde. Philipp Berthelier war der Führer dieser „Eidgenossen“partei gewesen. Jahre stürmischer Bewegungen und Kämpfe mit Savoyen folgten; zugleich wurden jetzt aber auch die neuen religiösen Ideen von Bern her wirksam.

In diese Gährung trat 1532 Farel ein, auch hier in herausfordernder Weise auftretend; bald musste er weichen, sandte aber den jungen Antoine Froment (RE 6, 296 ff.). Ende 1533 kehrte er unter dem Schutze Berns nach Genf zurück, ihm folgte Peter Viret. Ein in Gegenwart von Berner Ratsboten Jan. 1534 gehaltenes Religionsgespräch, dem noch ein zweites 1535 folgte, wirkte fördernd. Die Bevölkerung wurde von Farels zündenden Worten fortgerissen; in mehreren Kirchen der Stadt machte er dem Messdienst ziemlich gewaltsam ein Ende. Die Majorität des grossen Rats trat auf seine Seite, seit dem Herbst 1535 war Genf eine evg. Stadt. Der Bischof verlegte seinen Sitz nach Annecy. Noch versuchte Karl von Savoyen gegen die rebellische Stadt vorzugehen, aber Bern befreite Genf und eroberte für sich selbst das Waadtland, verjagte den Bischof von Lausanne und besetzte beide Ufer des Genfer Sees, hätte auch gern Genf selbst sich einverleibt, das sich aber doch seine Selbständigkeit unter allerlei Zugeständnissen an Bern bewahrte. Durch Ratsbeschluss wurde nun ein einfacher Gottesdienst, tägliche Frühpredigten an Stelle der Messen, Abendmahlsfeier mit gewöhnlichem Brote eingerichtet, strenge Sittenzucht eingeführt. Der Weg war betreten, der zur Staatskirchenpolizei wie in den evg. Kantonen der deutschen Schweiz führen musste. Auf Farel fast allein lag die Arbeit der kirchlichen Neuordnung — Viret wirkte jetzt in Lausanne —, und das in einer tief erregten, von der jungen politischen wie kirchlichen Freiheit berauschten, von tieferer evg. Erkenntnis noch wenig durchdrungenen, zu strenger Sittenzucht noch weniger geneigten Bevölkerung. Da erschien der Mann in Genf, den Farel alsbald für die Durchführung der grossen Aufgabe hier festzuhalten suchte: Joh. Calvin.

2. Calvin bis zu seiner Ankunft in Genf 1509—1536.

Quellen: Opp. Calvini in CR (bearbeitet von Baum, Cunitz, Reuss u. a.) Bd. 29—87 (1—59). Braunschw. 1863—1900 (darunter in 38 b—49 [= 10 b—21] der hochwichtige Thesaurus epistol., 4271 Briefe umfassend; Calvins Biogr. von Beza 1564 49, 1 ff., von NicColladon 1565 51 ff. u. von Beza 1575 119 ff.;

ferner Annales Calviniani; Indices in 50; von 51 an die opp. exeg. u. homilet., 84 u. 85 die franz. Bibel. in 86/87 Indices u. Bibliogr.). HERMINJARD, Corresp. des réformateurs dans les pays de langue franç. 9 tom. Gen. et Paris 1866—97. — Literatur: o. S. 172; Biogr.: PHENRY. 3 Bde Hamb. 1835/44. ESTÄHELIN, 2 Bde Elberf. 1863. RSTÄHELIN in RE 3, 654 ff. Am umfassendsten: EDOUMERGUE, bisher 3 Bde., Lausanne 1899 ff. (dazu ALANG in StKr 1900, 304 ff.); ALEFRANC, La jeunesse de C. Paris 1888. THM'CRIE, The early years of J. C. Edinb. 1880. HLECOULTRE in Revue de Théol. et de Philos. 19, 168 ff., 23, 1 ff., 24, 51 ff., 215 ff. ALANG, Die ältest. theol. Arbeiten C.s, in NJdTh 2, 273 ff.; ders., Die Bekehrung C.s 1897. KMÜLLER, Die Bekehrung C.s in NGA 1905, 188 ff. BERTHAULT, Mat. Cordier. Paris 1876. PIERSON, Studien over J. Kalvijn. 3 Tle. Amst. 1881/91. USTERI, Calvins Sakr. u. Tauflehre in StKr 1884, 417 ff. Ueber die Institutio: JKÖSTLIN in StKr 1868, 7 ff., 410 ff. Ueber den Aufenth. in Ferrara: FONTANA in Arch. della soc. Rom. di storia patria 8, 101 ff. CACORNELIUS in Hist. Arbeiten. Lpz. 1899, 105 ff. Vgl. ferner FKATTENBUSCH, J. C. in JdTh 23, 353 ff. EMARCKS, Coligny. I 1. Stuttg. 1892, S. 281 ff. ETRÖLTSCH in Kultur der Gegenwart I, 4. 305 ff.

1. Jean Cauvin oder Caulvin, geboren 10. Juli 1509 zu Noyon in der Pikardie, Sohn eines Fiskalprokurators und bischöflichen Sekretärs, eines unbemittelten, aber durch Stellung und Verbindungen begünstigten Mannes, hatte von früher Jugend an nicht allein Eifer in allen kirchlichen Uebungen, sondern auch Ernst und Strenge der sittlichen Anschauungen gezeigt[1]. Da er die Mutter früh verlor, so blieben die weicheren Seiten des Gemütslebens ungepflegt. Sein Leben lang behält er die Scheu, von persönlichen religiösen Erfahrungen zu reden, erscheint daher kalt und starr; dabei ist er als echter Pikarde heissblütig, schlagfertig, von starkem Freiheitsdrange. Früh für den geistlichen Stand bestimmt, empfing er Erziehung und Unterricht im Hause eines adeligen Gönners, durch den er jenen aristokratischen Zug seines Wesens, und auch bereits 12jährig eine Pfründe erhielt. 14jährig kam er nach Paris, wo Maturin Cordier — später sein Mitarbeiter in Genf — sein Lehrer wurde: mit 18 Jahren wollte er eben die theol. Studien an der Sorbonne beginnen und hatte bereits die Tonsur als Nutzniesser einer ihm verschafften Pfarre erhalten, als ihn des Vaters Wünsche und sein Hader mit der Geistlichkeit in Noyon zum juristischen Studium leiteten. Er war damit einverstanden, da sein Verwandter und Landsmann Robert Olivetan, der 1528 bei Butzer in Strassburg gewesen, ihn bereits im evangelischen Sinn beeinflusst und in Verbindung mit dem an Lefèvre (s. u. S. 190) sich anschliessenden Kreis gebracht hatte. Sein Interesse galt aber weniger der Jurisprudenz, als den humanistischen Studien in dem durch die Schriften des Erasmus gekennzeichneten Sinne. So trieb er sein juristisches Studium 1527—31 in Orléans und Bourges; daneben fesselte ihn bereits die Bibel, mit deren Uebersetzung Olivetan beschäftigt war. Er genoss auch den griechischen Unterricht des Deutschen Melch. Wolmar aus Rottweil, eines von der luth. Bewegung ergriffenen Mannes, in dessen Hause er auch zuerst mit Theod. de Beze (Beza) in Berührung kam. Seine Studien.

[1] Der katholischerseits oft wiederholte Vorwurf, er sei in Noyon wegen Sodomie gebrandmarkt worden, ist (vielleicht bewusste) Verwechslung mit einem Jehan Cauvin, der dort 1552 diese Strafe erlitt (Bulletin hist. et litt. 1899, 558).

seit des Vaters Tode (1531), der in Streit mit dem Klerus in der Exkommunikation gestorben war, vorwiegend humanistische, führten ihn wieder nach Paris zurück; seine Erstlingsschrift war ein Kommentar zu Seneca de clementia 1532, ein Zeugnis dieser Studien, aber auch schon ernster Sündenerkenntnis. Paris hatte seit jener früheren Zeit, wo sich um Lefèvre ein für die Bibel interessierter Kreis gesammelt und auch der Hof besonders unter dem Einfluss der Schwester Franz' I. Margarete einer evg. Richtung der Gedanken nicht unzugänglich gewesen war, jetzt scharfe Verfolgung der „Lutheraner" und manches Ketzermartyrium gesehen. Aber gerade in der Zeit der Anwesenheit Calvins vollzogen sich merkwürdige Schwankungen. Unter dem Schutz Margaretes öffneten sich mehrere Kanzeln entschiedenen Bekennern der neuen Lehre, während die altgläubige Partei alle Mittel dagegen in Bewegung setzte. In diesen, durch ein zweites Studium in Orleans (1532/33) unterbrochenen Aufenthalt (vermutlich in den Herbst 1533)[1] fällt eine Stunde entscheidender Bekehrung Calvins: „Deus animum meum s u b i t a conversione ad docilitatem subegit" (CR 59, 21) — „ni une conversion de l'intelligence, ni une conversion du sentiment, mais une conversion de la volonté" (LECOULTRE); er brach in ihr durch die Scheu und die äusseren Interessen hindurch, die ihn bisher zum „Nikodemiten", zum „protestant honteux, secret et inconséquent" gemacht hatten, indem er sich dem Herrscherwillen Gottes ergab: „Craindre dieu, se dédier du tout à notre Seigneur, das wird fortan die Triebkraft seines Lebens" (KMÜLLER). Die Hand, die ein brennendes Herz darreicht, wurde sein Symbol. Mit der Ueberzeugung, dass das Heil allein auf Gottes Barmherzigkeit in Christo sich gründe, verband sich die Gewissheit der eigenen Erwählung, andrerseits aber auch die fortan ihn beherrschende Grundstimmung, als unbedingtes Eigentum Gottes diesem allein zur Verfügung zu stehen. Gelehrter von Neigung gedachte er jetzt als Schriftsteller der Reformation zu dienen. Kurz nach seiner Bekehrung wurde er in das Schicksal seines Freundes Nic. Cop verwickelt. Dieses Glied des Lefèvreschen Kreises hatte, zum Rektor der Universität erwählt, am 1. Nov. eine Antrittsrede gehalten mit scharfer Absage an die „Sophisten" und dem Bekenntnis zu evangelischen Gedanken. Die Folge war, dass er eilig fliehen musste, und das Gleiche wurde für Calvin als seinen nahen Freund unvermeidlich[2]. Zunächst folgten unruhige Wanderjahre. Denn König Franz, von der Zusammenkunft mit Papst Clemens in Marseille zurückgekehrt, wollte jetzt entschieden gegen die Ketzer vorgehen. Bei einem Besuch in seiner Vaterstadt legte C. 4. Mai 1534 seine geistliche Würde förmlich nieder und wurde hier als Ketzer verhaftet, suchte darauf Zuflucht in Angoulême, wo er im Hause des Freundes du Tillet als „Charles d'Espeville" theol. Studien oblag, suchte auch die Residenz der Margarete von Navarra, den Zufluchtsort der evg. Gesinnten, Nérac in Béarn auf, wo auch Lefèvre, Ger. Roussel u. a. damals weilten. Im Herbst 1534 kam er noch einmal nach Paris, gerade als die erbitterten Evangelischen in der Nacht vom 17. auf 18. Okt. an Kirchtüren und Mauern, ja selbst an die Tür des königlichen Schlafkabinetts heftige Sätze gegen Messe u. dgl.[3] anschlugen und dadurch zu neuer Verfolgung An-

[1] Vgl. KMÜLLER S. 206 ff.

[2] Dass Calvin nicht selber der Verf. dieser Rede gewesen, darüber vgl. jetzt KMÜLLER S. 224 ff.

[3] Abgedruckt in CRESPIN, Hist. des martyrs 1619. 111 a.

lass boten. Ein Freund Calvins, Etienne de la Forge, wurde damals nebst andern auf dem Grèveplatz verbrannt. C. verliess Paris, gelangte nicht ohne Beschwerden und Abenteuer bei Metz über die Grenze, begleitet von du Tillet, und kam über Strassburg nach Basel, von Sim. Grynäus freundlich aufgenommen.

2. Die Verfolgung der „Lutheraner" in Frankreich, die Franz I. den deutschen Fürsten gegenüber lediglich als gegen politische Unruhestifter, Sakramentschänder und Wiedertäufer gerichtet darstellte, veranlasste ihn[1], mit seiner Institutio religionis christianae hervorzutreten als einem Zeugnis vom Glauben der Evangelischen; er stellte ihr eine Zuschrift an den König (1. Aug. 1535) voran, von der er sagt: „silentium meum non posse a perfidia excusari censui, nisi me pro virili opponerem." Neben diesem nächsten apologetischen Interesse soll die Institutio zugleich dem Bedürfnis nach einer kurzgefassten — das war sie in der 1. Aufl. — Darstellung evg. Lehre genügen. Sie erschien lateinisch März 1536[2]; in einer Reihe späterer Ausgaben wuchs ihr Umfang, doch ohne wesentliche Aenderung der dogmatischen Anschauungen, denn es war das Buch eines Mannes, dessen Richtung feststeht[3].

Während Calvin hier theologisch überwiegend als Schüler der luth. Reformation erscheint — Anschluss an L.s Katechismus —, tritt besonders in der Abendmahlslehre eine eigenartige Modifikation auf. Mit Zw. verbindet ihn das symbolische Verständnis des hoc est, die Ablehnung der Ubiquität des verklärten Leibes Christi und die Betonung der Abendmahlsfeier als communio zu gegenseitiger Liebe; weit über Zw. hinaus aber weist sein Versuch, eine „wahrhaftige" Mitteilung des Leibes Christi als des cibus vitae nostrae spiritualis festzuhalten, nicht freilich eine Mitteilung der Substanz des Leibes Christi, aber all der beneficia, quae in suo corpore nobis Christus praestitit, mit der Wirkung, Gewissheit ewigen Lebens und Auferstehungshoffnung zu schaffen; dabei wirken Brot und Wein zwar nicht als stoffliche Vehikel, aber als Zeichen, an denen der Glaube zu dem, was sie bedeuten, erhoben wird.

Daneben arbeitete C. jetzt an der franz. Bibel mit. Nach früherem Versuche Lefèvres hatte Olivetan eine verbesserte Uebersetzung übernommen. Zur Beschaffung der Druckkosten aber gaben die Waldenser der piemontesischen Bergtäler den Anstoss. Diese waren mit Zw., Butzer und Oekolampad in Beziehung getreten, hatten 12. Sept. 1532 auf einer Versammlung in Angrogne ihren Anschluss an die Reformationskirchen erklärt, dabei auch die Herausgabe

---

[1] Vgl. Zwinglis ähnliche Schutzschrift vom Juli 1531, WW 4. 42 ff.

[2] Vgl. Prolegg. in CR 29, XXIII ff. Die ed. princ. in CR 29, 1—248. Für die Priorität der franz. Ausg. tritt Bullet. hist. et litt. 1895, 163 ein.

[3] Die Ausgg. von 1539—1554 in CR 29, 253 ff., von 1559 in CR 30; die franz. Ausg. von 1560 in CR 31 u. 32. — Ueber die Inst. vgl. ausser Köstlin a. a. O. Gass, G. der prot. Dogm. I 100 ff. Kampschulte I 251 ff. — Separatausg. der Inst. von 1559 durch Tholuck. Berl. 1834/35. Deutsche Uebers. der Ausg. von 1536 durch BSpiess. Wiesb. 1887.

der franz. Bibel zur Sprache gebracht und trotz ihrer Armut 500 Goldthaler zu diesem Zweck nach Neuchatel geschickt. So erschien Olivetans 1. Ausg. des NT 1534. Schon bei dieser hatte C., wenn auch nur unbedeutende, Hilfe geleistet; bedeutender war diese bei der Gesamtausgabe (A u. NT) 1535, für die er auch die Einleitung „an alle Kaiser, Könige, Fürsten, Völker, die unter Christi Herrschaft leben“ (CR 37, 787 ff.) verfasste [1].

3. Im Frühjahr 1536 begab er sich von Basel nach Italien zur Herzogin Renata von Ferrara (Tochter Ludwigs XII. und Gemahlin des Herzogs von Ferrara aus dem Hause Este) [2], die schon in Frankreich mit dem Lefèvreschen Kreise verbunden gewesen und unter Margaretes Einfluss stand. Bei ihr hatte sich eine Schar hochgebildeter und dem Evangelium geneigter Personen gesammelt, darunter auch solche, welche um ihrer religiösen Ueberzeugung willen Frankreich hatten verlassen müssen. Calvins Absicht war dabei, im Interesse des franz. Protestantismus persönliche Bekanntschaft anzuknüpfen. Nach wenigen Wochen verliess er vorsichtig den gefährlichen Boden, wo eben die Inquisition mit Ketzerverhaftungen eingriff, ohne Störung seines Verhältnisses zu Renata, mit der er fortgesetzt in brieflichem seelsorgerlichem Verkehr geblieben ist. Noch einmal kehrte er nach Noyon zurück, seine Familienverhältnisse zu ordnen, gewann zwei seiner Geschwister für seine religiöse Ueberzeugung und verliess mit ihnen sein Vaterland. „Verdient es die Wahrheit nicht, in Frankreich zu wohnen, so mag ich es auch nicht; ich will mir ihr Los gefallen lassen.“ Der Krieg zwischen Franz und Karl versperrte ihm den Weg durch Lothringen, so wollte er über Genf nach Basel, wurde aber an ersterem Orte (Aug. 1536) durch Farel festgehalten. Er wich aus: er bedürfe der Ruhe zu stillen Studien, er kenne seine zu solcher Arbeit untaugliche Schüchternheit u. s. w.; aber Farel erklärte ihm im Namen Gottes, wenn er in solcher Not der Kirche seine Hilfe versage, werde Gott seine Studien und seine Ruhe verfluchen. So blieb er, zunächst als Lehrer der Theologie, ohne öffentliches Amt.

3. Calvins erste Wirksamkeit in Genf, seine Vertreibung und Rückberufung, 1536—1541.

Literatur: Forts. zu S. 174 f. Rilliet et Dufour, Le Catech. français de C. Gen. 1878. CACornelius, Hist. Arbeiten S. 123 ff., 192 ff. Lecoultre in Revue de Th. et de Ph. 19, 522 ff. Viguié, C. à Strassbourg. Paris 1880. Stricker, J. C. als erster Pfarrh. d. ref. Gem. in Str. Strassb. 1890. Hundeshagen, Konflikte etc. S. 109 ff. MScheibe, C.s Prädestinationslehre. Halle 1897.

1. Bald machte sich sein Einfluss bemerkbar. Im Okt. 1536 begleitete er Farel auf das wichtige Religionsgespräch nach Lausanne, wo sie mit Viret zusammen die evg. Grundsätze vertraten. Anfang 1537 wurde ihm in Genf regelmässige Predigttätigkeit über-

[1] Vgl CR 84 u. 85 (La Bible française de C.); 37, 823 u. 829; 41, 656. Spätere Ausgaben wurden von C. mit Hilfe Bezas u. a. revidiert. Diese Uebersetzung übte neben der „Instit. chrétienne“ auf die Entwicklung der franz. Prosa Einfluss aus. Doch vollzog sich die grossartige Entwicklung der franz. Sprache zu Ende des 16. und im 17. Jhrh., weil durch Katholiken, ohne Einfluss der Bibelsprache; es fehlte daher der Ausgleich zwischen dem „klassischen“ Französisch und der protest. Kirchensprache. [2] Benrath in RE 16, 655 ff.

tragen; er disputierte erfolgreich mit den Wiedertäufern. Er verfasste einen „Katechismus", der nicht nur zum Jugendunterricht bestimmt ist, sondern zugleich die in Genf Geltung fordernde Lehre zusammenfassen will, daher auch als ihr authentischer Ausdruck nach auswärts mitgeteilt wurde: Instruction et confession de foy dont on use en l'église de Genève, 1537 (CR 50, 25 ff.).

Hier ist die Prädestinationslehre, im Anschluss besonders an BUTZERS Komm. zum Römerbrief 1536, bestimmter ausgesprochen als in der Institutio: der Same des göttlichen Wortes fasst nur Wurzel und trägt Frucht nur in den durch ewige Erwählung zu Gottes Kindern Prädestinierten. „A tous les autres qui par mesme conseil de Dieu devant la constitution du monde sont réprouvéz, la . . . prédication . . . ne peult estre aultre chose sinon odeur de mort en mort." Das doppelte Dekret dient nicht nur wie in der Instit. dem Gedanken der Heilsgewissheit und der Unverlierbarkeit der Gnade, sondern der Verherrlichung Gottes, dessen absolute Souveränität auch in der Heilsablehnung durch einen Teil der sündigen Menschheit sich erweist. Auch Adams Fall ist von Gott angeordnet. Diese Lehre hat dem Calvinismus sein Gepräge gegeben, den todeskühnen Mut, die unüberwindliche Zähigkeit seiner Bekenner, aber auch den schroffen Gegensatz und die Härte gegen die Scharen der „Verworfenen". (Verschieden davon ist der später verfasste Catech. Genevensis C.s.)

2. Er forderte und erlangte vom Rat die eidliche Verpflichtung der gesamten Bürgerschaft auf ein Glaubensbekenntnis, das ein Auszug aus diesem Katechismus ist (50, 85 ff. KMÜLLER, Bek. S. 111 ff.). Der Rat voran, dann die Bürgerschaft je 10 und 10 hatten den Glaubenseid zu leisten, die künftig Widersprechenden verfielen sowohl bürgerlichen wie geistlichen Strafen; Verweigerer dieses Eides sollten ihr Bürgerrecht verlieren, eine Massregel, die doch nicht völlig durchgeführt werden konnte und auf steigenden Widerwillen stiess. Mit diesem Glaubensbekenntnis verteidigte er sich vor der Berner Synode gegen den Vorwurf des Pfarrers Caroli in Lausanne, als ob er Arianer wäre[1]. Weiter verlangten Calvin und Farel die Einführung einer Kirchen- und Lebensordnung[2].

Diese übertrug die Ausübung strenger KZucht nicht wie in der deutschen Schweiz, der Obrigkeit, sondern frommen, aus der Bürgerschaft zu erwählenden Männern, um die Sitten zu überwachen, in Gemeinschaft mit den Geistlichen zu vermahnen, Widerstrebende der versammelten Gemeinde zu event. Ausschliessung vom Abendmahl anzuzeigen. Wenn diese geistlichen Massnahmen erfolglos blieben, dann solle die Obrigkeit einschreiten. Ferner waren hier eine würdige Gottesdienstordnung (mit Einschluss des Gemeindegesangs), Vorschriften über Jugendunterricht und eine Eheordnung gegeben. Aber der Rat stimmte nur zum Teil zu, wollte namentlich die allmonatliche Abendmahlsfeier und die Benennung der Ausgeschlossenen vor der Gemeinde nicht zugestehen. Er erkannte in den früher angenommenen Vorlagen eine Einschränkung seiner

[1] EBÄHLER, Caroli u. Calvin in Jb Schweiz. G 29, 36 ff.

[2] GABEREL, Hist. de l'église de Genève I, pièce justific. p. 102.

obrigkeitlichen Befugnisse; aus der KZuchtsvorlage machte er eine staatliche KPolizeiordnung. Er verordnete Heilighaltung des Sonntags, verbot Spiel und liederliche Gesänge, schritt gegen Eltern ein, die ihre Kinder nicht zur Schule schickten.

Die strenge Ausführung der Sittenmandate schien guten Erfolg zu haben. Aber bald erfolgte eine Reaktion seitens der jenem Rigorismus abholden und dem Regiment der Geistlichen widerstrebenden Elemente. Die „Eidgenossen"-partei der Patrioten klagte über Einschränkung der „Freiheiten" der Stadt. Schon im Sept. 1537 zeigte sich, dass ein nicht geringer Teil der Bürgerschaft der Eidesleistung sich entzogen hatte, andre nahmen ihr Wort wieder zurück. Die Bewohner einer ganzen Strasse erklärten, sie würden weder die Stadt räumen, noch dem neuen Gewissenszwang sich fügen, sie hätten die Freiheit teuer genug erkauft. Die Prediger verlangten nun für sich das Recht, vom Abendmahl mit Namennennung auszuschliessen, was ihnen um der Aufregung willen nicht zugestanden wurde. Im Febr. 1538 aber wählte das Volk die erklärtesten Feinde der Prediger in städtische Aemter und in die Stadtvertretung, die wieder promulgierten Sittenmandate wurden verlacht: Unordnung und Zuchtlosigkeit wuchs. Dazu kamen Schwierigkeiten von Bern her. Dort hatte zur Zeit eine mehr lutheranisierende Richtung (vertreten durch Kunz) das Uebergewicht über die zwinglische (Megander) erlangt und forderte nun, dass auch die Genfer in KGebräuchen sich ihnen anschlössen (Beibehaltung gewisser Feste neben den Sonntagen, des Taufsteins, der Hostien). Dies benutzte der Genfer Rat gegen die Prediger, fand aber hier Widerstand, da diese erst eine synodale Verständigung suchten, — für die in der Tat auf der Versammlung in dem von Bern abhängigen Lausanne zwischen Calvin und Farel und den Bernern fast durchweg die Grundlage gefunden wurde. Aber C. wollte kirchliche Dinge nicht obrigkeitlicher, sondern kirchlicher Beschlussfassung überlassen wissen und forderte daher Aufschub der Neuerungen, bis eine Synode entschieden hätte. Dem alten blinden Prediger Couraud verbot der Rat die Kanzel wegen seiner leidenschaftlichen Angriffe auf die Obrigkeit und verhaftete ihn, als er diesem Gebot sich nicht fügte.

3. Am Osterfest wollte der Rat Calvin und Farel nötigen, nach Berner Ordnung die Kommunion mit Hostien zu halten; als sie sich weigerten, substituierte er ihnen einen andern Prediger. Da predigten sie trotz obrigkeitlichen Verbots, erklärten aber zugleich der ganzen Gemeinde, dass sie unwürdig sei, das Abendmahl zu empfangen. Tags darauf wurden sie vom Rat wegen Missachtung der Obrigkeit abgesetzt; die allgemeine Bürgerschaft als letzte Instanz verschärfte noch diesen Beschluss: binnen dreimal 24 Stunden mussten sie das Genfer Gebiet räumen. Eifer für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, aber auch Mangel an Mässigung und Rücksichtnahme seitens des 29jährigen Calvin hatten den Konflikt heraufbeschworen.

C. und Farel gingen nach Bern und Zürich: Vermittlungsversuche von seiten dieser Orte scheiterten: Genf verweigerte (26. Mai) die Wiederaufnahme. C. zog weiter nach Basel zu Grynäus; von hier rief ihn Butzer nach Strassburg, während Farel in Neuchatel Stellung fand. Es war für C. von weitreichender

Bedeutung, dass er jetzt den deutschen Reformatoren näher trat und dass Strassburgs weiter politischer Horizont seinen eigenen Blick weitete. Er bekam hier Auftrag, die franz. Flüchtlingsgemeinde in der Stadt zu sammeln und zu ordnen, an der er seine Ideale kirchlicher Disziplin zu verwirklichen suchte. Daneben hielt er Vorlesungen an der Akademie, nahm aber auch Namens der Strassburger Kirche an den deutschen Religionsverhandlungen (Frankfurter Konvent, Religionsgespräch zu Hagenau, Worms, Regensburg) teil; er fühlte sich eins mit der Stellung der Strassburger und näherte sich Mel., wie er denn auch die CA im Sinne ihres Autors acceptierte. Hier arbeitete er 1539 seine Institutio durchgreifend um, von einer mechanischen Auffassung des Offenbarungscharakters der Bibel beeinflusst [1], und führte besonders die Prädestinationslehre und seine theokratische KVerfassungslehre weiter aus. Hier schloss er auch Aug. 1540 (CR 39, 77) seine Ehe mit Idelette de Bure aus Lüttich, der Witwe eines nach Strassburg geflüchteten, von C. für die evg. Sache gewonnenen Wiedertäufers; vgl. ALang in Beil. z. Allg. Ztg. 1893 no. 137 ff. (Sie starb 1549; seitdem blieb C. Witwer.)

4. Aber in Genf bedurfte man bei den fortdauernden und sich steigernden Parteikämpfen bald wieder einer festen Hand. Die kirchlich eifrigsten Gemeindeglieder betrachteten die Amtsnachfolger der Vertriebenen als Eindringlinge; dass C. selbst sie ermahnte, diese anzuerkennen, nachdem eine Art Versöhnung durch Berns Vermittlung herbeigeführt war, machte guten Eindruck in Genf. Die Unfähigkeit der neuen Prediger war zu offenbar, der neue Rat aber machte sich unmöglich durch Preisgabe politischer Rechte der Stadt an Bern, sodass seine leitenden Männer des Hochverrats angeklagt wurden. C.s energische, nach Form und Inhalt vorzügliche Antwort auf die humanistisch oberflächliche Aufforderung des Kardinals Jak. Sadolet, Bischofs von Carpentras, an die Genfer, zum Katholizismus zurückzukehren (CR 33, 368 ff. 385 ff.), wirkte erfolgreich zur Umstimmung der Gemüter mit. Bereits 20. Okt. 1540 wurde er durch Ratsbeschluss zurückgerufen, während er in Worms beim Religionsgespräch war (o. S. 141). Erst im Sept. 1541 kehrte er wirklich zurück.

4. Genf und die Schweiz unter dem Einfluss des Geistes Calvins, 1541—1564.

Literatur: Forts. FWKampschulte, J. C. II. Lpz. 1899; Cornelius, Histor. Arbeiten S. 353 ff. 387 ff. 471 ff. EuChoisy, La Théocratie à Genève. Genf 1897. Elster, C. als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom in Jb. f. Nationalökon. 1878, 163 ff. GGalli, Die luth. u. calv. Kirchenstrafen im Ref.-

[1] Die Schrift ist ihm Sammlung der oracula Dei, die bibl. Schriftsteller sind die authentici Spiritus Sancti amanuenses. Weist er doch z. B. auch in einem Briefe den Gedanken ab, dass etwa Rachegebete der Psalmisten für die Christen nicht mehr vorbildlich sein sollten.

ZA., Bresl. 1878, 149 ff. AErichson, Die calv. u. altstrassb. Gottesdienstordn. Strassb. 1894. Castellio: Biogr. von JMähly. Basel 1862; FBuisson. 2 Bde. Paris 1892. Bolsec's Schmähschrift, De la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de J. C., 1577 (lat. Colon. 1580), abgedr. u. a. in Archives curieuses de l'hist. de France V 301 ff. Paris 1835; dazu La France prot.[2] 2, 745 ff. Galiffe, Quelques pages d'hist. exacte. Genf 1862 u. Nouvelles pages 1868 (parteiisch gegen C.). Beza: Baum. 2 Bde. Lpz. 1843, 1851; Heppe. Elberf. 1861; Choisy in RE 2, 677 ff.; Borgeaud in Bull. hist. et litt. 1899, 57 ff.; HMBaird, London 1900. Borgeaud, L'Académie de Calvin. I. Genève 1900. Litt. über die Waldenser in Abt. 7, 1; über Servet in Abt. 7, 4. AHolländer in HZ 69, 385 ff. AZahn, Die beiden letzten Lebensjahre von J. C.[2] Stuttg. 1898. Vgl. ferner Abt. 6, Kap. 1.

1. Als Gesetzgeber der Stadt zog er ein. Mit den ordonnances ecclésiastiques 1541 [1] (von C. entworfen, vom Rat abgeändert, von der Gemeinde am 20. Nov. 1541 angenommen) und der Errichtung des „Consistoire" als kirchlichen Gerichtes über die kirchliche und sittliche Haltung der Bürger begann die tiefgehende Umgestaltung des bisherigen Genf nach theokratischen Gesichtspunkten. Auch mit der Ausarbeitung bürgerlicher Gesetze betraute man ihn. Ein neuer Katechismus folgte (vgl. Bull. hist. et litt. 1894, 373 ff. KMüller, Bek. S. 117 ff.), ebenso eine an Strassburgs Vorbild anlehnende neue Liturgie.

Für die Verwaltung der Kirche lehrt er in der Institutio die göttliche Einsetzung von vier ordres d'office, der Pastoren (für Kultus und Seelsorge), Doktoren (für Schriftforschung und Auslegung), Aeltesten (anciens für die Sittenzucht) und Diakonen (für die Armenpflege). Für den Bestand der Kirche aber, die Gott den schwachen und trägen Menschen als die Zucht übende Mutter zur Hilfe gegeben hat, fordert er vor allem (neben reiner Lehre und Sakramentsverwaltung) strenge Kirchenzucht. Sie durchzuführen wird nun Aufgabe des „Consistoire" oder „Gerichtes der Aeltesten", in welchem Geistliche in Gemeinschaft mit Laienältesten ihr sittenrichterliches Strafamt ausüben, das sich rigoristisch auf das gesamte bürgerliche und Familienleben zu erstrecken hat und über die Strafmittel der Rüge, Zurechtweisung, Kirchenbusse, kniefälligen Abbitte vor der Gemeinde und Exkommunikation verfügt und schliesslich Schuldige dem Rat übergibt, der dann Haftstrafen verhängt. Gleichwohl kam es in Genf nicht zu reiner Ausgestaltung dieser Presbyterialverfassung; die Genfer Kirche wurde nicht in Gemeinden eingeteilt, daher gab es auch keine Gemeindepresbyterien. Das Consistoire, bestehend aus den sechs Stadtgeistlichen und zwölf Laiendeputierten des Rates, schien dem letzteren das Uebergewicht zu sichern. Die Pastorenwahl lag bei den Geistlichen, der vénérable compagnie, aber der Rat hatte das Bestätigungsrecht. Auch strich der Rat zu C.s Verdruss die kirchliche Oberaufsicht über die Disziplin und über die Schule. Darin kam der Einfluss zu Tage, den doch das Staatskirchentum der deutschen Schweiz auf Genf ausübte. Aber tatsächlich dominierte in Genf der Einfluss der Pastoren. „Die kirchliche Sittenzucht, die anderswo im wesentlichen Theorie blieb, durfte in Genf Praxis werden, aber auch die Theorie war

[1] Richter, KOO I 341 ff. CR 38 a, 15 ff.

nirgends so weit gegangen, als in Genf die Praxis." Weiter forderte aber C. vom Staat nicht nur ausdrückliche Anerkennung der Kirche und ihrer Zuchtordnung, sondern das bürgerliche Gemeinwesen soll auch durch seine Organe auf Erfordern des Konsistoriums bürgerliche Strafen der kirchlichen Zensur folgen lassen; es soll mit seinen Gesetzen und Strafen auch Sünden rein religiöser Art, ja auch die Verletzung kirchlicher Pflichten ahnden, also sich ganz in den Dienst religiös-kirchlicher Interessen stellen. Auch für den Staat soll Gottes Wort höchste Autorität sein und dessen Forderungen (z. T. unter Einwirkung alttestamentlicher Gesichtspunkte aufgestellt) durchsetzen. Da nun die Träger des geistlichen Amtes die berufenen ministri verbi divini sind, so folgt, dass ihre Stimme vom Staat gehört und respektiert werden muss; wie denn in der Tat C. selbst tiefstgreifenden Einfluss auf das bürgerliche und staatliche Leben erlangte und auch — allerdings unter schweren Kämpfen — zu behaupten wusste. Nicht soll die Kirche über den Staat herrschen oder die Geistlichkeit über den Rat; aber die Obrigkeit ist Vollstreckerin des göttlichen Willens, wie er ebenso im A wie im NT offenbart ist. Nur der eine wahre Glaube soll in Genf geduldet werden; verdächtige und überwiesene Ketzer hat die Obrigkeit zu strafen; Abfall vom wahren Glauben ist Staatsverbrechen. Im Geist des AT.s dringt C. auf möglichst scharfe Strafgesetze und deren rücksichtslose Exekution; fromme Obrigkeit müsse streng sein. In der Tat erreichte er eine wahrhaft drakonische Justiz. Bei ca. 20,000 Einwohnern wurden in Genf binnen 5 Jahren 58 Todesurteile und 76 Verbannungen verhängt. Das alte Genf, die Partei des alten Bürgertums[1]), welche die Souveränität des Rates wahren wollte, lehnte sich gegen diese theokratische Strenge auf; die Tendenzen des Staatskirchentums rangen mit der von C. angestrebten theokratischen Betrachtung des Staates als des Vollstreckers des göttlichen Willens und Rächers der göttlichen Ehre.

2. In den Jahren bis 1545 steht Calvin in der Vorbereitung und Zurüstung der Kräfte für die nachfolgenden Kämpfe; er bemüht sich, die anfangs recht untüchtige Geistlichkeit durch brauchbare und ihm ergebene Kräfte leistungsfähig zu machen. Den selbständig urteilenden Rektor der Schule, den trefflichen Humanisten Sebastian Castellio, dessen weiter und freier Geist zu dem seinen nicht passte — besonders anstössig war ihm, dass dieser das Hohelied als weltliches Liebeslied vom Kanon ausschliessen wollte (CR 39, 675) — nötigte er zur Niederlegung seines Amtes, worauf er nach Basel übersiedelte. Von 1545 an fühlt C. sich stark genug, seine Kirchenzucht auch den oberen Klassen gegenüber durchzusetzen und die Opposition zu brechen, die sich wider seine eiserne Disziplin und gegen die Herrschaft der Fremden in der Partei des alten Genfer Bürgertums regt. Daher jetzt ein 10jähriger heisser Kampf, den er, unterstützt von zahlreichen evg. Flüchtlingen aus Frankreich,

[1] Die Geschichtsschreibung hat nach C.s Tode seine Genfer Gegner als „Libertins" bezeichnet und mit einer von C. seit 1545 bekämpften pantheistischen Sekte Frankreichs von libertinistischer Lebensauffassung zusammengeworfen; ohne jede Berechtigung. Freilich befanden sich unter jenen Vorkämpfern für Genfs „alte Freiheit" auch solche, die darunter die Freiheit zu zügellosem Leben verstanden, aber nichts führt darauf, dass ihr praktischer Libertinismus mit den Theorien jener Spiritualisten in Zusammenhang stand, vgl. Kampschulte II 13 ff.

z. T. mit erschreckender Härte gegen die Versuche führt, seine Herrschaft abzuschütteln. Der Bürger Pierre Ameaux, der seine Erbitterung gegen ihn hat laut werden lassen, wird 1546 zu entehrenden Strafen verurteilt. Jacques Gruët, aus alter Genfer Familie, wird 1547 wegen Lästerung der Person und Geschichte Jesu und als Verfasser von Schmähschriften gegen die Geistlichen hingerichtet. Nach dessen Hinrichtung bäumt der Unwille gegen ihn fast bis zum Blutvergiessen auf. Dann folgen schwere Kämpfe mit dem Rat, der die Exkommunikation den Geistlichen entziehen wollte. Dass C. seinen Anhang durch den Zuzug von Fremden, die Bürgerrecht verlangten, fortwährend zu stärken bemüht ist, erbittert die alten Genfer. Calvins Machtstellung geriet zeitweise ernstlich in Gefahr. Als 1551 der ehemalige Karmeliter, der Arzt Hieron. Bolsec, seine Prädestinationslehre angriff, erreichte C. zwar noch dessen Verhaftung, aber da die Gutachten von Bern, Basel und Zürich ihm nur bedingt zustimmten, schritt der Rat nur zur Verbannung dieses Gegners. Nach dieser halben Niederlage Calvins erhob sich die Opposition um so kühner, und Febr. 1553 gewannen die schärfsten Gegner die Macht im Rate der Stadt. Da half ihm der Prozess gegen Michael Servet (s. unten Abt. 7 Kap. 4) seine gefährdete Stellung wieder herstellen: das Todesurteil über diesen war zugleich die Niederlage der Gegenpartei, die sich durch Eintreten für den Antitrinitarier um ihren Einfluss brachte. Anhänger Calvins kamen wieder 1555 in den Rat, und er verstand es, diesen Sieg auszunützen. Als jetzt die Aufnahme zahlreicher Franzosen als Bürger im Mai 1555 den „Aufstand" des Stadthauptmanns Ami Perrin veranlasste, einen Strassenauflauf, der freilich unter günstigeren Umständen bedenkliche Dimensionen hätte annehmen können, sah C. in ihm eine lange vorbereitete planmässige Empörung, und Folterbekenntnisse stützten diese Auffassung (CR 43, 676 ff.; 49, 604 ff.). Der Rat schritt auf sein Begehren mit grausiger Strenge ein [1]. Dieser Sieg C.s brach den Widerstand; fortan beherrscht er den Rat. Dieser gewöhnt sich daran, auch in unbedeutenden Fragen sein Urteil einzuholen; und C. macht seinen Einfluss geltend unbeugsam, hart und nicht ohne Herrschsucht.

Jeder Lustbarkeit feind, schaffte er Volksfeste, Theater, Kartenspiel, Tanz ab, liess in den wenigen Wirtshäusern, die noch geduldet wurden, scharfe Aufsicht halten, reglementierte auch durch Speise- und Kleiderordnungen das Privatleben. Das Consistoire fungierte als scharfe Sittenpolizeibehörde. Aber unter jenen Kämpfen und dieser strammen Disziplin wuchs allmählich ein neues, von C. gezogenes Geschlecht heran, in dem die eingewanderten Franzosen massgebenden Einfluss ausübten. Die strengen Sittengebote setzten sich in Sitte um; Genf wurde das Muster eines geordneten, ehrenfesten und frommen Gemeindewesens, in dem Wohlstand ohne Ueppigkeit aufblühte und Verbrechen unbekannt wurden.

3. C.s universeller Geist strebte aber über die lokale Aufgabe hinaus. Er empfand lebhaft das Bedürfnis, zunächst die verschie-

[1] Charakteristisch ist C.s Unwille über die anfängliche Milde des Rates CR 43, 682, dann, als 2 Verurteilte durch die Ungeschicklichkeit des Henkers ungebührlich gequält wurden, sein Urteil: certe mihi persuasum est, non absque certo Dei judicio sub manu carnificis praeter judicum sententiam ambos longum cruciatum pertulisse, 43, 693. Doch hat er sonst wohl auch für Milde plädiert, 49, 348.

denen ref. Gebiete der Schweiz in lebendige Verbindung zu setzen. In seinen Kämpfen (z. B. mit Bolsec und Servet) hatte ihm der Verkehr mit den Nachbargemeinden verschiedentlich als Stützpunkt gedient. Aber die Entschiedenheit, mit der er seinen Standpunkt auch der Zwinglischen Auffassung gegenüber geltend machte, sein geistiges Uebergewicht regte doch auch wieder das Widerstreben der verschiedenen lokal bedingten Schweizer Kirchen auf.

Eifrige Zwinglianer, z. B. in Zürich, wo man seit den Konkordienverhandlungen voll Misstrauens war, betrachteten C. als Lutheraner. In Basel stiess man sich an dem Rigorismus der Genfer in Sitte und Lehre; in Bern wirkten auch politische Gründe zu einer abweisenden Haltung; denn die an Bern gefallenen Stücke des französischen Waadtlandes und Savoyens gravitierten ihrer romanischen Art nach und unter dem Einfluss Farels und Virets mehr nach Genf als nach Bern und trugen das der Genfer Theokratie entgegengesetzte Berner Staatskirchentum mit Widerstreben, so dass sich hier Eifersucht gegen die eigenartige Entwicklung Genfs regte, zumal man in C. die Ursache davon sah, dass der eigene Einfluss auf Genf abnahm. Zwar hatte sich die lutheranisierende Berner Partei C. mehr und mehr genähert, aber sie wurde 1548 durch die zwinglische zurückgedrängt; die an C. hängenden waadtländischen Geistlichen mussten sich von Bern her rücksichtslose Behandlung gefallen lassen.

Trotz dieser Hindernisse gelang es C. in Gemeinschaft mit Farel, 1549 zunächst mit Zürich (Bullinger) eine Einigung hinsichtlich der Abendmahlslehre zu erzielen (C o n s e n s u s T i g u r i n u s)[1], die zwar die Abweichung von L. betonte[2] und die Berührungspunkte mit Zw. hervorhob[3], aber tatsächlich doch nicht Zw.s Ansicht zur Geltung brachte, sondern einen Kompromiss zwischen Bullinger und C. darstellte: dieser verzichtete zwar dabei auf volle Entwicklung seiner Gedanken von der durch den hl. Geist vermittelten Wirkung des Fleisches Christi auf die Gläubigen, jener sprach aber auch die von ihm stets angestrebte Betonung einer realen Gnadenwirkung im Abendmahl hier mit C. kräftig aus (Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere; Christus nos in coena facit sui participes). Obwohl Bern den Consensus, dem bald mehrere Schweizer Kirchen ausdrücklich beitraten, nicht annahm, wurde er doch in weiten Kreisen innerhalb und ausserhalb der Schweiz, so auch von Butzer und Laski, als erfreuliches Ereignis begrüsst, wenn er auch ersterem zu antilutherisch, letzterem noch zu lutherisch lautete. — Aber eben dieser Consensus mit der Züricher Kirche t r i e b C. v o n d e n d e u t s c h e n L u t h e r a n e r n h i n w e g, denen er sich doch viel mehr als Zw. geistesverwandt fühlte, und machte sie misstrauisch. Hier war der Ausgangspunkt für die nachfolgende heftige Abendmahlsfehde gegeben.

Weniger gelang es C. auf einem anderen Punkte. Hieron. Bolsec war, wie erwähnt, 1551 gegen seine strenge Prädestinationslehre, die für ihn fundamentale Bedeutung hatte, in Veigy, dann in einer sog. Kongregation, einer gottes-

[1] CR 35, 689 ff. KMÜLLER, Bekenntn. S. 159 ff.

[2] Tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio . . . , perversa et impia superstitio est, ipsum (Christum quatenus homo est) sub elementis hujus mundi includere.

[3] Per metonymiam ad signum transfertur rei figuratae nomen.

dienstlichen Versammlung, in der jeder das Wort ergreifen konnte, öffentlich aufgetreten, war dabei von C. sofort mit grosser Ueberlegenheit widerlegt und alsbald von einer Magistratsperson verhaftet worden. Das gab Veranlassung zur symbolischen Fixierung dieser Lehre im Consensus pastorum Genevensis ecclesiae de aeterna Dei praedestinatione 1552 (CR 36. 249 ff. NIEMEYER p. 218 ff. SCHAFF I 474 ff.). Aber die deutschen Kantone (Zürich, Bern, Basel) rieten zur Zurückhaltung betreffs dieses göttlichen Geheimnisses, und in Genf selbst fehlte es nicht an Widerspruch. Bolsec, aus Genf verwiesen, richtete vom bernischen Waadtlande aus Schmähungen gegen C.[1]. Der Berner Rat verbot alle unnützen Disputationen, so auch über die Prädestination, und untersagte den waadtländischen Geistlichen, die am Fehlen der Kirchenzucht in der Berner Kirche Anstoss nahmen, in Genf zu kommunizieren (1555). Vergebens versuchte eine Genfer Gesandtschaft, von C. geführt, Genugtuung für die Beschuldigungen und die Behandlung der waadtländischen Kirche zu erlangen. (Seit 1549 wirkte neben Viret der fein gebildete, humanistisch gelehrte Theod. Beza als Lehrer der griechischen Sprache an der Schule zu Lausanne. Er war Franzose wie C., vom Humanismus zu evg. Anschauungen vorgeschritten; bereits hatte er persönliche Verbindung mit C. geknüpft.)

4. Lebhaften Anteil nahm die franz. Schweiz wie an den Schicksalen der Evangelischen in ganz Frankreich (s. u. S. 193 ff.), so besonders an den Leiden der von den Reformationsbewegungen ergriffenen und vorwärts getriebenen Waldenser (s. u. Abt. 7 Kap. 1). Da die franz. Regierung seit 1556 den piemontesischen Waldensern mit Gewaltmassregeln drohte, so entschloss man sich in Genf 1557, bei den hervorragenden Schweizer Kantonen und bei den evg. Fürsten in Deutschland um Fürsprache für sie bei der Krone Frankreichs zu bitten. Beza und Farel wurden damit beauftragt und begaben sich, nachdem sie in Bern, Basel, Zürich, Schaffhausen die Sache betrieben, nach Strassburg, zu Ott Heinrich von der Pfalz und Herzog Christoph von Württemberg. Es galt hier, das Misstrauen der Lutheraner (Marbach in Strassburg, Tilemann Hesshusen in Heidelberg, Herzog Christoph) gegen die schweizerische Lehre zu überwinden.

In Deutschland hatten die Gnesiolutheraner Grund, eine Invasion der calvinischen Abendmahlslehre, in der sie seit dem Cons. Tigurinus nur eine vorsichtigere Formulierung der Lehre der alten Sakramentierer sahen, zu fürchten. 1552 hatte sich Joachim Westphal in Hamburg gegen den Cons. Tigurinus, gegen Calvin, Petrus Martyr und Laski gewendet, und zwar in der Absicht, damit zugleich die deutschen Philippisten zu treffen. Joh. Laski hatte, von der blutigen Maria aus London mit seiner französisch-belgischen reformierten Gemeinde vertrieben (1553), weder in Dänemark noch im luther. Norddeutschland Aufnahme gefunden. Calvin (CR 37, 1 ff.) und Bullinger waren als Verteidiger für ihr angegriffenes Bekenntnis eingetreten; lebhafter und erbitterter Federkrieg war im Gange. Calvin bekannte sich dabei zur CA, wie sie in Worms zu Grunde gelegt worden war (s. o. S. 141; CR 43, 305), und betonte seine Uebereinstimmung mit Mel. Umsomehr galten nun den Eiferern, zumal da Mel. schwieg, die Philippisten als Kryptocalvinisten[2]. Dazu war 1555 der erbitterte

[1] Nachdem er später den Protestantismus abgeschworen, erschien 1577 seine Schmähschrift auf C. (o. S. 182).

[2] „Nihil me pejus habet quam quod ille (Calvinus) audeat scribere, Philip-

Streit in Bremen zwischen Timann und Hardenberg ausgebrochen wegen der ref. Neigungen des letzteren.

Beza legte nun eine Deklaration[1] betreffs der Abendmahlslehre vor, welche er als Lehre der Schweizer und Waldenser hinstellte; hier war, so weit dies von Calvins Standpunkt aus nur irgend möglich ist, die Lehre der luth. Fassung genähert, die Differenzpunkte verhüllt und über den Cons. Tig. wesentlich hinausgegangen. Während man in Deutschland dies als eine Bekehrung der Schweizer aufzufassen geneigt war, erregte Bezas Vorgehen in der deutschen Schweiz bei Bullinger, Martyr, J. Haller als ein unbefugtes grossen Unwillen, den C. nur mit Mühe beschwichtigte. Die glücklich zustande gebrachte Gesandtschaft der Schweizer und der deutschen Fürsten für die Waldenser würde nichts erreicht haben, wenn nicht die Verwicklungen im Innern Frankreichs die Gedanken von den armen Talleuten abgezogen hätten. Sie behielten vorläufig Ruhe.

5. Dieselbe Teilnahme C.s und der Seinen wendet sich bald darauf den schwer verfolgten Evangelischen in Paris zu. Wieder wünschte man Interzession bei Heinrich II. Wieder ging Beza als Gesandter nach Deutschland zu den in Worms zum Religionsgespräch mit den Katholiken versammelten Theologen. Aber Mel. und seine Freunde sahen sich durch das Misstrauen der Flacianer genötigt, Beza und den französischen Protestanten gegenüber höchst vorsichtig zu verfahren. Sie verlangten Aufschluss über deren Lehre, um den Fürsten zeigen zu können, dass man sich nicht für Sektierer, sondern für Glaubensbrüder verwende. Beza und Farel setzten daher ein „Bekenntnis der französischen Kirche“ auf, da sie nicht wagten, die desavouierte „Deklaration“ wieder vorzulegen. Hier bekannten sie sich zur CA von 1530 mit Ausnahme von Art. 10, über den Bedenken bestünden, Verständigung aber auch möglich erscheine. Das Abendmahl sei ihnen nicht nur ein Zeichen; Christus sei gegenwärtig, der uns durch den Glauben zu seinen Gliedern mache[2]. Die Deutschen fanden diese Erklärung zwar „etwas dunkel gestellt“, erklärten aber daraufhin, die französischen Protestanten ihren Fürsten als christliche Brüder empfehlen zu können. Mit Unionshoffnungen kehrte Beza heim, aber die Empfindlichkeit der Züricher und aller nicht calvinischen (= französischen) Schweizer brach aufs neue hervor, namentlich auch in Bern. Nachdem Beza noch zum dritten Male 1558 im Interesse der Hugenotten in Frankfurt gewesen, rief ihn aus seinem Missbehagen über das Berner Staatskirchentum und den daraus erwachsenden Konflikten Calvin an die neu errichtete Genfer Akademie. Bald darauf vertrieb Bern einen grösseren Teil der dem Rat widerstrebenden waadtländischen Geistlichen. Diese inneren Spannungen zwischen den beiden Richtungen in der Schweizer Reformation dauerten fort, konnten aber das geistige Uebergewicht und die universelle Bedeutung des calvinischen Genf nicht hemmen.

6. Die Genfer Akademie unter C.s und Bezas Leitung wurde die Pflanzschule höherer, namentlich auch theologischer Bildung, zu der die Fremden herbeiströmten; C.s Geist gewann hier Macht über sie. Er hat dem ganzen westeuropäischen Protestantismus

---

pum secum consentire, et quod Philippus publice se non purget“, schreibt Heinr. Siber 1558 (bei Hummel, Epistolarum Semicenturia p. 50).

[1] Bei Baum, Th. Beza I 405.

[2] CR 9, 332. Baum I 409.

das Gepräge gegeben. Dieser bedurfte im Kampf um die Existenz unter dem Gegendruck feindlicher Staatsgewalten der straffen Organisation und herben Disziplin, die C. lehrte, um unter allem Druck und ganz auf Selbstverwaltung gestellt, sich rein erhalten zu können und widerstandsfähig zu bleiben. Genf wurde die Zufluchtsstätte der um des Glaubens willen Verfolgten, zunächst der Franzosen, bald auch der Italiener, Niederländer, Engländer und Schotten, und damit das Muster der christlichen Gemeinde von weittragender Wirkung. C., der in seiner KZucht herbe, in seiner Lehre schroffe, der auch den Hass gegen die von Gott Verworfenen für berechtigt erklärt (CR 48, 245)[1], entwickelte doch einen grossen, wahrhaft ökumenischen Sinn, indem er mit seiner Korrespondenz, mit Ratschlägen und Fürsprache nach allen Seiten die grossen Interessen des europäischen Protestantismus im Auge behielt und förderte, soweit dieser sich nicht selbst vor ihm verschloss. Freilich suchte er diesem auch überall Genfer Geist und Lehrart mitzuteilen. Seine letzten Lebensjahre trübten viel Krankheit und auch mancherlei Kummer über nahe Verwandte. Nach seinem Tode[2] (27. Mai 1564) war Beza der gleichgesinnte Fortsetzer seines Lebenswerkes. Calvin hatte eine Kirche organisiert, die imstande war, allen Anläufen Roms zu trotzen, ja diesem die Herrschaft der Welt streitig zu machen.

Eben jetzt aber gelang es auch, die Spannung glücklich auszugleichen, die seit Bezas und Farels in der deutschen Schweiz so übel vermerkten Negoziationen mit den deutschen Protestanten zwischen beiden Zweigen der Schweizer Reformation bestand. Bullinger war mit einem von ihm zunächst 1562 als Privatzeugnis aufgesetzten Bekenntnis dem ref. Kurfürsten Friedrich III. zu Hilfe gekommen, als dieser Gefahr lief, auf dem Augsburger Reichstag 1566 vom Religionsfrieden ausgeschlossen zu werden. Der Beifall, den diese Schrift bei Friedrich fand, ermutigte die Züricher, sie allen Schweizer Kirchen als gemeinsames Bekenntnis vorzuschlagen; Genf und Bern stimmten alsbald zu, die andern Kirchen schlossen sich an, nur Basel erst 80 Jahre später. Bald traten auch die Schotten, Ungarn, Franzosen und Polen bei, so dass in dieser zwei-

[1] Nach England schrieb er: Alle Katholiken, die von ihrem Aberglauben nicht lassen wollen, merentur gladio ultore coerceri, cum non in Regem tantum insurgant, sed in Deum ipsum. CR 41, 81.

[2] Auch an diesen heftete sich jesuitische Geschichtslüge: er sei unter Flüchen und in Verzweiflung an einer schändlichen Krankheit gestorben, vgl. EDOUMERGUE, La mort de C. et les Jésuites. Lausanne 1900.

ten helvetischen Konfession[1] die ref. Kirchen ein starkes Einigungsband gewannen.

Sie lehrt die Prädestination zur Seligkeit, aber mit Abwehr aller praktisch bedenklichen Konsequenzen, ohne wissenschaftliche Erledigung der Probleme, in biblisch erbaulicher Ausführung. Das Abendmahl ist Erinnerung an Christi Erlösertod mit seinen heilskräftigen Wirkungen, aber auch zugleich Erneuerung der letzteren, ein geistlicher, durch den Glauben vermittelter Empfang des Leibes und Blutes Christi.

5. Die Reformation in Graubünden.

Literatur: UlrCampelli, Hist. Raetica (bis 1582) ed. Plattner. 2 Bde. Basel 1877, 1890; deutscher Auszug im Archiv f. G. d. Rep. Graubünden. Bd. II. Chur 1853. DePorta, Hist. Ref. eccl. Rhaeticarum. 3 Bde. Chur 1771/86. ChrJKind, Die Ref. in den Bist. Chur u. Como. Chur 1858; ders. in ZhTh 1868, 313 ff. Hebold, Joh. Komander in ThZ aus der Schweiz 1891, 129 ff.; BRiggenbach in RE 10, 653 ff. FMeyer, Die evg. Gem. von Locarno. 2 Bde. Zürich 1836. PhSchaff, Hist. of the Chr. Church. VII 130 ff.

1. Auch in das der Schweiz verbündete dreisprachige Graubünden mit seinen drei republikanischen Bünden, dem Gotteshausbund (seit 1396, um Chur her), dem grauen Bund (seit 1424, Disentis) und dem Zehngerichtenbund (1436, Davos) war die Reformation eingedrungen. Zw. und später Bullinger hatten dem alten Rhätierland ihr Interesse zugewendet und ihnen Glaubensboten vorgebildet. Im deutschen Gebiete regte sich zuerst die Reformation (o. S. 85). Seit 1524 hatte Komander († 1557) in Chur evg. gepredigt; die Disputation in Ilanz (Jan. 1526), die der Landtag auf Grund einer Beschwerde des Domkapitels über den Neuerer angeordnet hatte, und an der Seb. Hofmeister aus Schaffhausen teilnahm, wurde ein Sieg der Reformation[2], so dass nunmehr der Landtag freie Predigt des Evg. unter Beibehaltung des kath. Gottesdienstes proklamierte, die Wiedertäufer dagegen ausschloss, und im übrigen alle Verfolgung um der Religion willen untersagte (Archiv 2, 309 f.); den Gemeinden wurde Juni 1526 das Recht verliehen, ihre Pfarrer zu wählen und zu entlassen, und dadurch die bischöfliche Jurisdiktion lahmgelegt. Durch Philipp Gallicius breitete sich nach den Disputationen in Süs (1537 und 1538) die evg. Lehre in den Tälern des Engadin aus; dieser sorgte auch für eine erste evg. Literatur in rhäto-romanischer Sprache (Bibelübersetzung von Jak. Bifrun 1560). Ulrich Campell, der verdiente Historiker († 1582), setzte diese Arbeit weiter fort. Majoritätsbeschluss in den einzelnen Gemeinden entschied über ihren konfessionellen Charakter, und bald waren zwei Drittel von ihnen der Reformation zugefallen. Auf dem Boden politischer Freiheit und Selbstregierung fanden hier beide Kirchen ein friedliches Auskommen neben einander. Seit 1537 leitete eine jährlich tagende Synode, in welcher die Geistlichen mit Vertretern der Regierung zusammenkamen, das evg. KWesen; eine eigene theologische Lehranstalt in Chur sorgte für die Vorbildung der Geistlichen. Die Annahme der Conf. Helv. II (S. 188 f.) bezeugte den geistigen Anschluss an die Schweizer Kirchen. Vom Engadin aus rückte die Reformation auch in die

---

[1] KMüller in RE 7, 645 ff.; ders. Bek. S. 170 ff.

[2] Komanders Disputationsthesen im A. f. Graub. 2, 290 f. RE 10, 654.

italienischen Teile Graubündens und in die im Anfang des 16. Jhs. Mailand abgewonnenen Gebiete auf der Südseite der Alpen (Veltlin, Bormio, Chiavenna) vor. Flüchtlinge aus Norditalien fanden hier Schutz, brachten aber auch antitrinitarische und anabaptistische Neigungen mit. Vergerio (s. u.) wirkte hier von 1549—1553. Gegen diese Geister hatten sich die Gemeinden schon 1552 durch ein Bekenntnis zu schützen gesucht, das Gallicius verfasste: Confessio rhaetica (KMüller, Bek. S. 163 ff.).

2. Auch der Gemeinde in Locarno am Lago maggiore ist zu gedenken. In dieser, der Schweizer Eidgenossenschaft damals gehörigen Stadt blühte eine evg. Gemeinde auf; eine Disputation, die ihre Führer 1549 mit der röm. Partei hielten, wurde jedoch vom Vorsitzenden zu ihren Ungunsten entschieden. So kamen sie vor die Entscheidung, ob auswandern oder sich unterwerfen; sie wählten 1556 das Erstere; ein Teil von ihnen wählte Graubünden, ein andrer Zürich als neue Heimat. Diese italienische Gemeinde in Zürich wurde dann der Sammelort für zahlreiche Landsleute, welche vor der Inquisition aus der Heimat weichen mussten.

Drittes Kapitel.

Die Reformationsbewegungen in Frankreich.

Literatur: Beza, Hist. des églises réf. de France. Genf 1580 (ed. Baum u. Cunitz. Paris 1883—89); Bulletin de la Soc. de l'hist. du Protest. fr. Paris 1853 bis 1865; Bullet. hist. et littér. 1866 ff. Eug et EmHaag, La France prot. 10 vol. Paris 1846—59. FPuaux, Hist. de la réf. franç. 7 vol. Paris 1859—63. DeFelice, Hist. des Protest. de Fr.[4] Paris 1861; deutsch Lpz. 1855. Ders., Hist. des synodes nationaux. Paris 1864. Soldan, G. d. Protestantismus in Frankreich bis Karl IX. Lpz. 1855. LvRanke, Franz. G. im 16. und 17. Jh. 6 Bde. (WW VIII—XIII.) GvPolenz, G. d. franz. Calvinism. 5 Bde. Gotha 1857—69. (Bd. I bis 1560.) CSchmidt, Beitr. z. G. d. Ref. in Fr. in ZhTh 20, 3 ff. Faber Stap.: Biogr. von Graf, Strassb. 1842 (ZhTh 1852); RE 5, 714 ff.; CvanProosdij, Leiden 1900; JBarnaud, Cahors 1900. Briçonnet: SBerger in Bull. hist. et litt. 1895; Becker, ebd. 1900, 393 ff. Roussel: Biogr. von CSchmidt. Strassb. 1845. EMarcks, Coligny I 1, 256 ff. ThSchott in RE 4, 219 ff. NWeiss, Paris et la Réforme sous François I. in Bull. hist. et litt. 1894, 242 ff. SBerger, La Sorbonne et les Luthériens in Le Témoignage 1898, 307 ff. KMüller, Calvin u. die Anfänge der Hugenottenkirche in Pr. Jbb. 114, 371 ff.

1. Die lutherischen Anfänge unter Franz I. 1519—1547.

1. Auch in Frankreich knüpften Bewegungen im Sinne eines reineren biblischen Christentums an humanistische Studien und zugleich an die Mystik an. Der Humanist Jacques Lefèvre d'Etaples (Faber Stapulensis, II 534) kam vom Bibelstudium zur Abfassung biblischer Kommentare. In der Vorrede zu seinem Kommentar zu den Briefen Pauli 1512 lehrt er die ausschliessliche Autorität der hl. Schrift, bestreitet die Verdienstlichkeit der Werke, kämpft gegen Aberglauben, äussert Bedenken gegen Zölibat und lat. Kultussprache. Er sammelte einen Schülerkreis um sich, zu dem Farel und Gérard Roussel gehörten. Selber ein Mystiker, der eine Schrift Rusbroeks, den von ihm für echt gehaltenen und den reinsten Quellen der christlichen Religion zugezählten Pseudo-

Dionys und Richard v. St. Victor edierte, trennte er sich nie von der alten Kirche, sondern konnte die beginnende Spaltung nur beklagen; aber ein Teil seiner Schüler wandte sich entschlossen der Reformation zu, über den Lehrer hinausschreitend. An seinem Schüler und Gönner, dem Bischof Briçonnet von Meaux, fand die biblische Predigt einen Beschützer: er ersetzte die Franziskanerprediger durch Schüler Lefèvres und machte diesen noch 1523 zu seinem Generalvikar. Aber noch tiefer als dieser in einem der kirchlichen Tradition sich anbequemenden Mystizismus befangen, vermochte er dem beginnenden Kampfe gegenüber nur in das stille Gebiet mystischer Betrachtung sich zurückzuziehen. Reformkatholik ohne Mut und ohne Klarheit, verdammte er schon Okt. 1523 L.s Schriften und tat alles, um seine Verbreitung der Bibel in der Landessprache von der Sache L.s zu scheiden. Dieser mystische Quietismus bot sich in den nachfolgenden Verfolgungszeiten vielen (namentlich unter den Vornehmen, z. B. am Hofe von Navarra) als willkommene Beruhigung dar. Man begnügte sich an innerlicher Frömmigkeit und machte Messe u. a. ruhig mit; diese Formen hatten ja kein Gewicht. Daher dann bei weiterer Entwicklung der Hass der entschlossenen Protestanten gegen diese Halben, „Nikodemiten". Lefèvre erfreute sich zunächst der Gunst und des Schutzes des Königs Franz und seiner Schwester M a r g a r e t e, die seit 1509 mit dem Herzog von Alençon, nach dessen Tode seit 1527 mit Henri d'Albret von Navarra, beidemal wenig glücklich, verheiratet war, in den Wissenschaften ihren Trost suchte, auch Zuneigung zum Protestantismus empfand, selber Erbauungsschriften verfasste (Miroir de l'âme pécheresse 1531) und anfangs Einfluss auf ihren Bruder übte. „Wie ein Posaunenstoss" wirkte die Kunde von L.s Auftreten. Dass er in Leipzig 1519 das Votum der Pariser Universität acceptiert hatte (S. 21), half dazu, in Frankreich auf ihn aufmerksam zu machen.

Manches schien hier der reformatorischen Bewegung günstig zu sein. Am königlichen Hofe herrschte freie humanist. Bildung, als deren Gönner Franz selber galt. Von jeher war die französische Kirche der Mittelpunkt der Opposition gegen päpstliche Anmassung gewesen und hatte die Reformtendenzen und den Episkopalismus befördert; noch im Anfang des Jahrhunderts hatte sich die französische Krone unter den politischen Kämpfen in Italien für nationalkirchliche und episkopalistische Tendenzen engagiert (II 526). Aber das französische Königtum, bereits weit vorgeschritten in der Konzentration der monarchischen Gewalt, hatte auch verstanden, die Kirche des Landes eng mit dieser zu verknüpfen. F r a n z I. (1515—47) hatte zwar einen Frieden mit Leo X. gemacht (Konkordat, II 527), bei welchem dieser theoretisch obgesiegt hatte; den faktischen Gewinn trug aber der König davon, da ihm grosse kirchliche Einkünfte und ein nur wenig beschränktes Ernennungsrecht der Prälaten zufiel. Der hierarchische Organismus war faktisch in seine Hand gegeben, verstärkte seine Macht und diente ihm zur Stütze. Es war daher sein Interesse, diesen in unverletztem Bestande zu erhalten: eine französische und zugleich eine königliche Kirche, deren höherer Klerus tief in das weltliche, höfische Treiben verflochten war. Man erwärmte sich wenig für die Vorrechte des Papstes, aber desto mehr für Recht und Macht der bestehenden Kirche, gegen alle lästigen Reformversuche, daher auch für die kirchliche Doktrin gegen alle religiöse Neuerung. Die Vertreterin der französischen Theologie, die etwas gesunkene, aber vom ererbten Ruhme zehrende Sorbonne, erklärte sich bereits 1521 einmütig gegen L. (WA 8, 258 ff.). Die persönlich freisinnige Stimmung des Königs

und der Einfluss seiner Schwester, die ihn für das NT zu interessieren suchte, hielt seinen politisch-kirchlichen Machtinteressen gegenüber um so weniger Stand, als es ihm an allem religiös-sittlichen Ernst gebrach, „ein unverwüstlicher Genussmensch von echt gallischer Leichtfertigkeit". Lefèvre, von den Pariser Theologen in einem exegetischen Streit über die Zahl der Marien im NT 1521 verurteilt, zog sich nach Meaux zurück; hieher folgten ihm nun auch seine Freunde und Schüler, und es begann hier eine evg. Bewegung. Aber Briçonnet verbot ängstlich diesen das Predigen (1524) und schon 1523 die Lektüre lutherischer Schriften. Gleichwohl trieben Lefèvres franz. Uebersetzung des NTs (1523) und die Flugschriften der deutschen Reformation eine wirksame Propaganda. Farel wirkte hie und da; schon zogen einzelne nach Deutschland, um die Häupter der Reformation persönlich kennen zu lernen, eine kleine Flüchtlingsschaar fand sich in Basel zusammen, von hier durch Flugschriften und Uebersetzungen deutscher Schriften auf das Heimatland wirkend. Die Versuche der Sorbonne, 1523 gegen Lefèvres Evangelienkommentar und 1524 gegen seine Vorrede zum NT einzuschreiten, wurden durch das Eingreifen des Königs verhindert. Aber 1525 erfolgte der Umschlag. Die Sorbonne bekam die Oberhand, die Mönche forderten laut die Unterdrückung der Ketzerei. Das Unglück von Pavia wurde der Nachsicht, die man gegen die Lutheraner geübt, beigemessen [1], eine Ketzerkommission wurde auf Grund eines päpstlichen Breves vom 20. Mai 1525 vom Parlament alsbald eingesetzt. Viel Ketzerblut floss seitdem (Febr. 1526 der junge Rechtslicentiat Joubert; 1529 der kgl. Rat Louis Berquin) [2]. Aber die Bewegung wuchs, besonders unter dem Adel und dem gebildeten Bürgerstande, im Süden mehr als im Norden. Die schüchternen Freunde, besonders aus den höheren Ständen, verstummten und zogen sich zurück und versuchten fortan ihre evg. Gesinnung mit der Teilnahme am kath. Kultus zu vereinigen. Nirgends kam es zur Bildung evg. Gemeinden mit eignem Amt und eignem Kultus, höchstens in kleinen Kreisen zu heimlicher Versammlung und gemeinsamer Erbauung. Nur in einer Minderheit erhielt sich die polemisch-aggressive Stimmung, die sich hie und da in provozierenden Demonstrationen Luft machte, aber auch blutig geahndet wurde. Viele entzogen sich der Zwangslage durch Auswanderung.

2. Doch hinderte die ablehnende Stellung gegen die Reformation im eigenen Lande Franz nicht, politische Verbindungen mit den deutschen Protestanten zu suchen, die ihre Spitze gegen Kaiser Karl richteten; im Zusammenhang damit kam es Mitte der dreissiger Jahre zu merkwürdigen Verhandlungen mit den deutschen Fürsten, in denen Franz seine Verfolgung der französischen Protestanten als rechtmässige Bekämpfung fanatischer und sektierischer Umsturzmänner darstellte [3], zugleich aber sich doch bereit erklärte, auf Vermittlungen in der religiösen Frage, auf Reinigung der Lehre ohne Umsturz der kirchlichen Ordnungen, einzugehen [4].

Durch seinen Rat Wilh. du Bellay liess er 1533 in Strassburg mit Butzer

[1] Balan, Monum. saec. XVI p. 344.

[2] Bull. hist. et litt. 1902, 634 ff.

[3] Vgl. sein Schreiben vom 1. Febr. 1535 bei Freherus Script. rer. Germ., ed. Struve III 354.

[4] CSchmidt, Die Unionsversuche Franz' I. in ZhTh 20, 25 ff. Bourilly in Bull. hist. et litt. 1900, 337 ff. 477 ff.

verhandeln, dann auch 1534 durch Mel. sich ein Gutachten zustellen (CR 2, 741 ff.); 1535 liess er gar diesen und Butzer zu weiteren Besprechungen und Verhandlungen mit den Theologen der Sorbonne nach Frankreich einladen, und das Edikt von Coucy, 16. Juli 1535, stellte die Verfolgungen ein. Mel. war geneigt zu kommen, in der Hoffnung, dass die franz. Krone für die Sache besonnener kirchlicher Reformen ohne Bruch mit Rom gewonnen werden könne. Doch Joh. Friedrich verweigerte, trotz L.s Fürsprache (dEW 4, 619), besonders aus Rücksicht auf Ferdinand, der politische Praktiken dahinter vermuten würde, die Erlaubnis, und die Sorbonne schlug dem König die Disputation mit Mel. ab; so blieb auch Butzer aus[1]. Aber seit 1538 entschied sich der König andauernd zur Verfolgung; das Edikt von Fontainebleau (1. Juni 1540) regelte das dabei anzuwendende Verfahren und die Kompetenz der verschiedenen Instanzen. Im ganzen Lande arbeiteten die Gerichtshöfe prompt und scharf gegen jede ketzerische Glaubensmeinung, den Versuch, sie auszubreiten, und gegen die Einfuhr verbotener Schriften. Besonders grausam war 1545 die Verfolgung der Waldenser in der Provence (s. Abt. 7, Kap. 1). Aber alle diese systematische Verfolgung und die grausige Verschärfung der Qualen für die zum Tode Verurteilten hielten die Bewegung nicht auf.

Bis dahin hatte der franz. Protestantismus vorwiegend den Charakter der deutschen Reformation getragen, ohne politisch aggressive Tendenzen, wenn auch teilweise mit demokratischem Gepräge, da er seine entschiedensten Anhänger unter den Handwerkern fand. Aber von Jahr zu Jahr mehr machte sich Calvins Einfluss auf die Kreise geltend, die sich bei evg. Gesinnung noch mit der kath. Kirche abzufinden suchten, indem er brieflich und durch Druckschriften auf seine Landsleute wirkte: im Petit traité 1543 schärft er ihre Gewissen und warnt sie vor jeder Teilnahme am kath. Kultus, bes. an der Messe, und empfiehlt event. die Auswanderung; in der Excuse à Messieurs les Nicodémites 1544 hält er ihrem Opportunismus die Schärfe des göttlichen Gebots entgegen und stellt ihren schwächlichen Entschuldigungen die Forderung offenen Bekenntnisses im Vertrauen auf den Gott, der die Seinen zu erretten und zu bewahren weiss, entgegen.

2. Die Propaganda des Calvinismus. 1547—1560.

1. Als Heinrich II. (1547—59) zur Regierung kam, war trotz aller Ketzerprozesse die Zahl der Evangelischen bedeutend und beständig im Wachsen; bald richtete sich verschärfte Verfolgung gegen sie. Das Pariser Parlament[2] erhielt in der Chambre ardente eine besondre Kammer für Ketzerprozesse, und auch die andern Parlamente feierten nicht. Aber je mehr Scheiterhaufen, um so mehr

[1] Vgl. Strobel, Von Mel.s Ruf nach Frankreich. Nürnb. 1794. CSchmidt, Mel. S. 268 ff. Butzers Gutachten in Centuria epp. ad Schwebelium p. 258. Die Antwort der Sorbonne bei Strobel S. 178 ff. CR 2, 904 ff. Bull. hist. et litt. 1897, 313.

[2] Die Parlamente sind die kgl. Gerichtshöfe: im alten kgl. Frankreich das von Paris, in den später erworbenen Gebieten die P. von Toulouse (Languedoc), Bordeaux (Guyenne), Grenoble (Viennois), Dijon (Bourgogne), Rouen (Normandie), Aix (Provence), Nantes und Rennes (Bretagne).

neue Bekenner. Ihr Gepräge erhielt die evg. Bewegung jetzt immer stärker von Genf her (Farel und Calvin). Unaufhörlich waren C.s Sendboten und Briefe nach Frankreich gegangen, Scharen von Vertriebenen waren nach Genf geflüchtet, und zahllose Prediger waren dann wieder mit Todesverachtung nach Frankreich ausgezogen.

Heinrich war mit einer Nichte Clemens' VII., Katharina von Medici, vermählt. Spielte sie auch hernach eine verhängnisvolle Rolle, so trat ihr Einfluss einstweilen noch gegen den der berüchtigten Diana v. Poitiers zurück, die als Herzogin von Valentinois den Hof beherrschte. Ebenso wie sie war der Connétable v. Montmorency, allmächtiger Minister und oberster Feldherr Heinrichs, ein fanatischer Gegner der Protestanten. Ihm zur Seite traten jetzt die Guisen, d. h. die Söhne des reichen Grossgrundherrn Herzog Claudius v. Guise, nämlich Karl, EB von Rheims, der „Kardinal von Lothringen", und Franz, Graf von Aumale. (Ihre Schwester Maria, vermählt mit Jakob V. von Schottland, war die Mutter Maria Stuarts, die damals an dem leichtfertigen franz. Hofe für den Dauphin Franz II. erzogen wurde.) Andrerseits begünstigte und schützte Margarete von Navarra und Béarn († 1549), in brieflichem Verkehr mit Calvin und Beza, in ihrem Gebiete die prot. Bewegung. Ihre hochbegabte Tochter und Erbin, Jeanne d'Albret[1], trat mit Entschiedenheit für die Reformation ein; Prinz Anton v. Bourbon, seit 1548 ihr vermählt, trat gleich seinem Bruder, dem Herzog v. Condé auf dieselbe Seite. In Navarra also (d. h. dem vom Königreich Navarra noch verbliebenen Teil am Nordabhang der Pyrenäen), Béarn (dem Besitztum des Hauses Albret) und den verschiedenen bourbonischen Besitzungen, die jetzt damit verschmolzen, hatte die Reformation ihren Stützpunkt. Unter den Vertretern prot. Ueberzeugung tritt je länger je mehr der dem ältesten Adel Frankreichs angehörige, 1552 zum Admiral von Frankreich erhobene Gaspard de Coligny hervor, der reinste Repräsentant der charaktervollen hugenottischen[2] Frömmigkeit und ihrer Sittenstrenge inmitten einer frivolen, liederlichen hohen und höfischen Gesellschaft, durch seine Mutter ein Neffe Montmorencys und durch Jugendfreundschaft eng mit Franz v. Guise verbunden. (Gegen die Vergewaltigung der Protestanten hatte er sich schon früher erklärt, mit voller persönlicher Entschiedenheit wurde er erst seit 1556 in der Verbannung Hugenott.) Schon 1549 fanden wieder zahlreiche Hinrichtungen von Protestanten statt; einer Verbrennung wohnte der König persönlich als Zuschauer bei. Zwar schien nun seine Verbindung mit deutschen prot. Fürsten (Moritz) gegen Karl V., die dem Reiche leider Metz, Toul und Verdun kostete.

[1] Vgl. HZ 56, 540 ff. Lallier, J. d'A. Montauban 1899.

[2] Der Name taucht als Parteiname (zunächst im Munde der Gegner) seit 1557 auf. Ueber die Ableitung herrscht noch immer Unklarheit. Hugenot ist seit dem 14. Jhrh. als Diminutiv von Hugues nachweisbar; aber wie ist dann die neue Bedeutung zu erklären? Die beliebte Ableitung von Eidgenossen, unter Berufung darauf, dass Eidgenots, Eignots, verstümmelt Huguenots, seit 1518 Parteiname in Genf ist, hat gegen sich, dass der Name dort nur die Bernerische Partei bezeichnete. Die Zeitgenossen denken an einen französisch volkstümlichen Ursprung. Vgl. Bull. hist. et litt. 47, 659 ff. 49, 556 (Hausgenossen); 50, 613 f.; 51, 7 ff. Hist. générale IV 510; Marcks I, 1, 371. Seit Amboise (1563) ist der Name allgemein in Gebrauch.

den franz. Protestanten günstig zu werden — im franz. Heere focht eine Schar reformierter Edelleute unter Führung Franz de Colignys, Herrn von Andelot, des Bruders des Admirals. Aber nach dem Passauer Vertrag näherte sich Heinrich wieder dem Papst Paul IV. (Vertrag vom 16. Dez. 1555).

2. Gleichwohl begann eben jetzt die erste Konstituierung der zahlreichen Protestanten zu Gemeinden, der Uebergang von privaten Hausandachten zu regelmässigen Gottesdiensten mit Sakramentsverwaltung und presbyterialer Gemeindeverfassung, zuerst 1555 in Paris selbst. Calvins Forderung, keine Amtshandlung bei kath. Priestern nachzusuchen, trieb einen Vater, der sein Kind taufen lassen wollte, dazu, seine Glaubensgenossen zur Wahl eines „ministre“ und damit zur Konstituierung als Gemeinde nach Genfer Vorbild zu bestimmen. Andre Orte folgten alsbald nach; anfangs 1559 zählte man schon 72. Aus Genf und Lausanne kamen Geistliche herbei; die Genfer Schule lieferte immer neue todesmutige Führer der Gemeinden. Mit ihnen kamen die Genfer Gemeinde-Ideale in die jungen Gemeinden. König Heinrich lässt immer erbarmungsloser gegen die Protestanten vorgehen. Sehr viel Märtyrerblut fliesst jetzt; aber die „Lutheriens“, wie man sie noch nannte, wachsen so an, dass man sie 1558 schon auf 400,000 veranschlagte, — einige Jahre später zählt man 2150 Gemeinden. Die Empfindung, dass es einen Kampf auf Leben und Tod gelte, bemächtigt sich aller; auch der Gedanke, bewaffneten Widerstand der Gewalt entgegenzusetzen, taucht auf; noch aber gelingt es Calvin, ihn zurückzudämmen. In dem fanatisch aufgeregten Paris versammeln sich heimlich „spreto certae necis metu“ im Mai 1559 die Prediger von 11 ref. Gemeinden des Landes in der Vorstadt St. Germain zu einer ersten National- oder Generalsynode, unter Vorsitz des Predigers Franz de Morel. Sie vereinigen sich zu einem Glaubensbekenntnis (Conf. Gallica, RE 6, 232 f., KMüller, Bek. S. 221 ff.) und einer KOrdnung (discipline ecclésiastique), beide ganz im Geiste Calvins und nach seinen Entwürfen, redigiert besonders von dem Pariser „ministre“ Anton de Chandieu (RE 3, 784 ff.).

Die Verfassung erhebt sich auf demokratischer Grundlage; denn jede Gemeinde schafft sich durch direkte Wahl seitens „des Volkes“ unter Zuziehung der Prediger ein consistoire, bestehend aus geistlichen und weltlichen Aeltesten (für Predigt und strenge Sittenzucht [1]); daneben Diakonen (für Armen- und Krankenpflege); ist aber die Gemeinde so erstmalig konstituiert, so ergänzt das consistoire seine Laienmitglieder weiter durch Kooptation (nur ein Veto bleibt

[1] Diese wurde ohne Ansehen der Person ausgeübt; auch Männer wie Prinz Condé, Heinrich von Navarra, du Plessis-Mornay mussten sich ihr gelegentlich beugen.

der Gemeinde), die Prediger aber werden durch die Provinzialsynode ernannt (also Uebergang zur Oligarchie). Die politische Lage brachte es von selbst mit sich, dass diese sich selbst regierende Kirche von der Staatsgewalt völlig unabhängig und ohne positives Verhältnis zum Staat blieb. Die weitere Organisation der Gemeinden zur Kirche geschieht durch die Stufen consistoire, colloque, synode provinciale, synode nationale. Sittliche Strenge und scharfe, ja schroffe Abweisung alles Papistischen werden Grundzüge des franz. Calvinismus; sie sind „ceux de la religion" gegenüber dem weltförmigen Wesen und der Verquickung des kirchlichen mit dem monarchisch-höfischen Interesse auf der Gegenseite. Die eigentümliche Lage der Dinge drängte diese Calvinisten bald in die Stellung einer auch politischen Opposition, wie sich andrerseits der königliche Absolutismus mit den kirchlichen Interessen identifizierte.

3. Im Jahr der ersten franz. Nationalsynode starb Heinrich, der noch eben Philipp II. einen Kriegszug zur Zerstörung Genfs vorgeschlagen hatte. Die Guisen bemächtigten sich zunächst der Herrschaft unter der Regierung des minderjährigen Franz II. (—1560), des Gemahls der Maria Stuart. Ketzerverbrennungen kennzeichneten den Geist der Regierenden. In der Verschwörung von Amboise (Febr. 1560) vereinigten sich Unzufriedene aus den kath. und evg. Reihen zum Sturz der Guisenherrschaft unter heimlicher Führung des Prinzen Condé, zu dem als zu ihrem Gönner die Reformierten sich hielten; die Führung durch einen Prinzen von Geblüt legitimierte ihnen den bewaffneten Widerstand gegen die Tyrannis zweier Ausländer [1]. Die Guisen, denen die Anschläge verraten wurden, blieben Sieger. Angesichts der bedrohlichen Situation wurde der rechtliche und duldsame l'Hospital zum Kanzler ernannt, der im Edikt von Romorantin den Protestanten einigen Schutz zu schaffen suchte, und eine Notabelnversammlung beschloss jetzt (31. März 1560) ein Nationalkonzil der gallikanischen Kirche behufs Reformen, gegen das aber der Papst sofort Einspruch erhob. Gleich darauf folgten aber auch neue Strafmassregeln gegen die Ketzer. Durch Hinrichtung der Häupter gedachte man dem Protestantismus den Todesstoss zu geben. Anton v. Navarra und sein Bruder Ludwig Condé wurden verhaftet; nur das plötzliche Verscheiden Franz' II. rettete letzteren von dem Tode, der bereits über ihn verhängt war, und die Hugenotten vor dem Untergang [2].

Viertes Kapitel.

Die Reformationsbewegungen in den Niederlanden 1520—59.

Quellen: Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, hrsg. v. CRAMER u. PIJPER. 1903 ff. I—III. PFREDERICQ. Corp. document. inquisit. Neerland. IV. V. 1900 f. Literatur: GBRANDT, Hist. d. Reformatie. 4 Bde. Amsterd. 1671 ff. HLBENT-

[1] Vgl. dagegen Calvins vorsichtigeres Urteil CR 46, 38; ferner 46, 21; 70, 425 ff. HENRY, Calvin III. Beil. 14, S. 153 ff.

[2] Beza an Bullinger 22. Jan. 1561: quum nullum jam humanum auxilium superesset et infiniti omnium aetatum et ordinum mortales gladium jam haberent intra jugulum, ecce Dominus Deus noster evigilavit et miserabilem illum puerum [Franz II.] non minus foedo quam inexpectato mortis genere sustulit. (BAUM, Beza II, Anh. S. 18.) Coligny: „Der König ist tot: das lehrt uns zu leben" (MARCKS I 1, 422).

HEM, Holl. Kirch- und Schulen-Staat. Frankf. 1698. DGERDESIUS, Origines eccl. in Belgio reformatarum. Gron. 1749. GDEHOOP-SCHEFFER, G. d. Ref. in den Niederl. (bis 1531), holl. 1870, deutsch von GERLACH. Lpz. 1886. KTHWENZELBURGER, G. d. Niederlande. 2 Bde. Gotha 1879, 1886. JREITSMA, 100 Jaren uit d. G. d. Hervorming in Friesl. Leeuwarden, 1876. Ders., G. van de Hervorm. en de Hervormde Kerk d. Nederlanden. Gron.[2] 1899. HOFSTEDE DE GROOT, 100 Jaren uit d. G. d. Hervorm. in de Nederl. (1518—1619). Leiden 1884, deutsch von GREEVEN. Gütersloh 1893. VANVEEN, Angelus Merula in RE 12, 349 ff. CHRSEPP. Bibliogr. Mededeelingen. Leiden 1883; ders., Bibl. van Nederl. Kerkgeschiedschryvers. Leiden 1886. Monumenta ref. Belg. I. Leiden 1882 (Neudruck der „Summa der göttlichen Schrift" durch TOORENENBERGEN). BENRATH, Die Summa d. hl. Schr. Lpz. 1880. Ders. in JprTh 1882, 681 ff. PKALKOFF, Die Anfänge der Gegenref. in den Niederl. 2 Tle. Halle 1903/4. JFREDERICHS, De Secte der Loïsten. Gent 1891. CACORNELIUS, Die niederl. Wiedertäufer während der Belagerung Münsters in ABA XI. Bücherverbote: REUSCH, D. Index I 98 ff.

1. In dem reichen, aufblühenden burgundischen Erbe Karls V., den Niederlanden (deren einheitlicher Zusammenschluss diesem sehr am Herzen lag, ob auch darüber ihre Verbindung mit dem deutschen Reich gelockert und gelöst wurde)[1], fanden L.s Ideen in den Städten mit ihrem entwickelten Unabhängigkeitsgeist und einer schon immer ziemlich antiklerikalen, durch die Wirksamkeit des Erasmus geförderten Stimmung, und bei dem bereits geweckten Verlangen nach der hl. Schrift in der Landessprache lebhaften Anklang und Verbreitung. Zwar war die Universität Löwen eine zähe Vertreterin des Alten, hatte bereits Febr. 1520 ihre doctrinalis condemnatio der Lehre L.s ausgehen lassen, und Jakob Latomus (o. S. 36) hatte den Streit weiter fortgesetzt, um in L. zugleich den gehassten Gegner der Scholastik und Wortführer einer neuen Bildung, Erasmus, zu treffen (WA 6, 170 ff., 8, 36 ff.). Aber sowohl in den blühenden Städten von Flandern und Brabant als in den nördlichen niederdeutschen, holländischen Gemeinden fanden L.s Schriften im Original, bald auch in zahlreichen holländischen Uebersetzungen[2] rege Verbreitung; das NT erschien 1522 holländisch nach der Vg und schon 1523 nach L. übersetzt; 1525 die vollständige Bibel. Die Augustinerklöster waren die natürlichen Ausgangspunkte für eine evg. Bewegung. Daneben eröffnete 1523 die „Summa der godliker Scrifturen", deren Verfasser wohl der Utrechter Priester Heinrich Bomelius war, die Reihe der einheimischen Zeugnisse für das Evangelium, und zwar mit besonderer Betonung seiner ethischen Seite. Aber Karl suchte hier durchzuführen, was in Deutschland auf so viel Widerstand stiess: schon im Sept. 1520 setzte Aleander ein Mandat durch, nach welchem L.s Schriften öffentlich verbrannt werden sollten (KALKOFF I 110 ff.) und leitete selbst im Okt. eine solche Verbrennung in Löwen. Das Wormser Edikt liess Karl in den Südstaaten alsbald in einer flämischen Rezension, die der weltlichen Obrigkeit die Rechtsprechung über die Ketzer zuwies, verkündigen; nächste Frucht davon waren Bücherverbrennungen in Antwerpen, Gent und Utrecht. Aleander selbst war von Worms gekommen, das Vorgehen gegen L.s Anhang zu leiten. Er meinte, wenn der Kaiser ein halbes Dutzend Lutheraner lebendig verbrennen

[1] 1523 erobert Karl Westfriesland, 1528 erhält er Utrecht und Overyssel, 1536 Groningen und Drenthe, 1543 Geldern.

[2] Vgl. DE HOOP-SCHEFFER (deutsche Ausg.) S. 112 ff., 361 ff.

und ihre Güter konfiszieren wolle, werde die Neuerung schnell unterdrückt sein. Vor ihm wich Erasmus nach Basel, und A. Dürer brach seinen Aufenthalt in den Niederlanden plötzlich ab. Der Rat Franz van der Hulst wurde zum staatlichen Ketzerrichter ernannt. Anfangs suchte man Todesurteile zu vermeiden. Den Antwerpener Augustinerprior Jakob Propst brachte man im Gefängnis in Brüssel durch Einschüchterung zum Widerruf. Das Gleiche gelang bei der Verhaftung des Erasmianers, des Stadtschreibers Cornelius Grapheus. Am 23. April 1522 erhielt Franz v. d. Hulst verschärfte Vollmachten als Inquisitor, — es war ein Novum, dass somit ein Laie zum Glaubensrichter bestellt wurde. Als jetzt zum zweiten Male gegen die Augustiner vorgegangen wurde, rettete ein Volkstumult ihren Prior Heinrich v. Zütphen bei der Verhaftung; er konnte entfliehen. Auch der in Brügge wieder verhaftete Propst war glücklich entkommen, „Dei miraculo liberatus“ (E 3, 440). Dann aber schritt man zur Verhaftung des ganzen Antwerpener Konvents; die 3 standhaftesten der Brüder, Heinrich Vos, Johann van den Eschen und Lambrecht von Thoren wurden zum Tode verurteilt, die beiden ersten auch 1. Juli 1523 in Brüssel verbrannt, der dritte zu Kerkerhaft begnadigt (o. S. 48), worauf L. in einem Sendschreiben „an die Christen im Niederland“ und in seinem Liede „Ein neues Lied wir heben an“ Gott pries, der durch Märtyrerblut der Echtheit des von ihm gepredigten Evangeliums Zeugnis gab (WA 12, 73 ff.). Der Kaiser liess ein Edikt aufs andre folgen, gegen den Druck und die Verbreitung ketzerischer Bücher wie gegen die Ketzer selbst. Ebenso verfolgte in Geldern Karl v. Egmond mit glühendem Hasse die reformatorischen Regungen. Aber die Ausführung der Massregeln hing doch vom guten Willen der Provinzial- und Stadtbehörden ab, und diese hatten oft wenig Neigung, diese Inquisition zu unterstützen, wachten eifersüchtig über ihren Privilegien, wendeten die Edikte häufig möglichst mild an, ja begünstigten z. T. geradezu die Neuerung. So konnte trotz des Eifers des Kaisers die prot. Bewegung sich vieler Orten ausbreiten, wenn sie auch nur im Geheimen ihr Werk treiben durfte. Dazu kam, dass die Statthalterin Margarete v. Savoyen, Karls Tante, gemässigten Sinnes war; nach ihrem Tode (1530) folgte Karls Schwester Maria, verwitwete Königin von Ungarn, die der Reformation nicht abgeneigt war. Doch musste sie bei Uebernahme ihres Amtes ihre evg. gesinnten Beamten und ihren Prediger Henckel entlassen. Während die kirchliche Neuerung im Volk um sich griff, verhielt sich der meist weltlich gesinnte Adel indifferent.

2. Der Einfluss L.s hörte hier z. T. bald auf, seit Hoen und Rode in der Abendmahlsfrage mit Zwingli Verbindung gefunden hatten (oben S. 86); von diesen „Sakramentisten“ ging die Bewegung bald weiter zu den Anabaptisten, besonders in den unteren Volkskreisen, hier zum Märtyrertum drängend und auch die gesellschaftliche Ordnung zeitweilig bedrohend. Schon 1525 warnte L. die Christen zu Antwerpen in einem „Sendbriefe“ (EA 53, 341 ff.; E 5, 147) vor dem „Rumpelgeiste“ des Schieferdeckers Eloy Pruystinck, der bei ihm in Wittenberg erschienen war, dann in Antwerpen eine Sekte (Loisten, RE 11, 614 f.) ins Leben rief, nach deren Lehre alle Menschen dem Fleische nach dem Gericht Gottes anheimfallen, aber auch allen dem Geiste nach die Seligkeit bereitet sei, woraus dann libertinistische praktische Folgerungen gezogen wurden. Gerade hier fanden die schwärmerischen täuferischen Bestrebungen einen bereiteten Boden. Melchior Hoffmann (o. S. 96) war nach Emden gekommen, dann von hier vertrieben, eine Zeit lang, gleich andern in Deutschland Verjagten, in

den Niederlanden gewesen; erst durch ihn kam der Anabaptismus zu voller Macht. Jan Volkerts, genannt Tripmaker, sammelte in Amsterdam eine Gemeinde; seine Hinrichtung (1531) führte der Gemeinde nur neuen Anhang zu. Von hier erhielt das Münstersche Wiedertäuferreich seinen Hauptzuzug. Friesland fiel dem Anabaptismus zu; mit der Zahl der Märtyrer stieg die Zahl der Anhänger. Auch David Joris (S. 128 f.) fand hier Anhang. Gewalttätiges Aufflackern der neuen sozialen Ideen blieb nicht aus: so ein Versuch, Amsterdams sich zu bemächtigen, anderwärts wenigstens Angriffe auf Klöster. Andre teils fanatische, teils närrisch extravagante, teils libertinistische Erscheinungen schlossen sich an. Erst Münsters Fall brachte der Gluthitze Abkühlung. So kam es, dass die Anhänger der Reformation mit fanatischen Anarchisten und anabaptistischen Schwarmgeistern — letzteren brachte seit 1536 Menno Simons heilsame Ordnung, Zucht und Ernüchterung (o. S. 129 f.) — zusammengeworfen wurden. Anfangs war es gelungen, die lutherische Bewegung stark einzudämmen; aber um so mehr hatte der Anabaptismus Propaganda gemacht. Als dann die Verfolgung diesen auszurotten bemüht war, fanden lutherische Gedanken in aller Stille wieder Verbreitung im Bürgertum. Dieses hatte in den Vereinigungen der „Rederijker“ zur Aufführung biblischer Schauspiele eine höchst volkstümliche, dabei schwer zu fassende Stimme gefunden, um den Gedanken und Empfindungen des Volks Ausdruck zu verleihen. Ein Wettkampf der Rederijker in Gent 1539, bei dem in Wettgedichten die Frage beantwortet wurde, was dem Menschen der beste Trost im Sterben sei, offenbarte die Verbreitung evg. Stimmung in der Bürgerschaft. 1540 erschienen die Souterliedekens (Psalmenlieder) von Willem van Zuylen mit kaiserlichem Privileg, zu singen nach beliebten Volksweisen. Auch diese, in zahlreichen Auflagen immer neu gedruckt, dienten kräftig der evg. Sache, als Liederbuch aller Konventikel. Karls Aufenthalt in den Niederlanden 1540, um das aufrührerische Gent zu züchtigen, brachte ein neues schärferes „Plakat“ und schwere Verfolgungen. 1548 erfolgte im Augsburger Vertrage die Lösung der Niederlande vom deutschen Reich; die Zugehörigkeit zu ihm wurde in ein Bündnis mit ihm verwandelt. 1550 wurden abermals die Bestimmungen verschärft und die Todesstrafe nebst Güterkonfiskation auf alle ausgedehnt, die einen Ketzer nicht zur Anzeige brachten oder verbotene Bücher druckten, vertrieben oder besassen. Fast alle von dieser kaiserlichen, ohne Mitwirkung der Stände errichteten „Inquisition“ Getroffenen waren Täufer gewesen; die Mehrung der Bluturteile erzeugte steigende Entrüstung im Volke. Die Lage verschlimmerte sich, als Philipp II. die Niederlande von seinem Vater erhielt und 1555—59 selber dort residierte.

3. Aber trotz aller Verfolgung (unter Beförderung des Denunziantentums) nahm die Zahl der Protestanten zu, unter denen jetzt der L.sche Einfluss fast völlig dem aus Nordfrankreich durch Flüchtlinge importierten Calvinismus wich[1]. Dieser fasste zunächst in den südlichen, wallonischen Provinzen festen Fuss, eroberte aber von dort aus durch Theologen und Staatsmänner mehr und mehr auch den deutschen Norden. Auch englische Flüchtlinge verstärkten während der Herrschaft Maria Tudors (1553 bis 1558) diese Richtung. Durch sie erst

[1] Doch bleibt daneben eine mildere, von Erasmus zur Predigt des Evangeliums vorgedrungene, im Stillen wirkende Richtung bemerkbar; Vertreter sind Anastasius Veluanus, Verfasser der Schrift „Der Laien Wegweiser“ 1554 (Bockmühl in Monatsh. f. Rhein. KG 1, 115 ff. 172 ff.), und Angelus Merula (1557 hingerichtet).

wurde das Volk zu dem entschlossenen, todesmutigen Kampf für die Freiheit des Glaubens gegen die „Abgötterei“ befähigt. In aller Stille organisierten sich zunächst in den südlichen Städten Gemeinden nach Genfer Muster. 1559 (im Jahr der Conf. Gallica, S. 195) entwarf ein wallonischer, in Genf gebildeter Prediger, Guido de Bres, in französischer Sprache ein Bekenntnis, das 1561 nach dem Gutachten der Genfer revidiert und dann 1562 Philipp II. zur Rechtfertigung zugesendet wurde[1]. Die apologetische Vorrede gibt die Zahl der niederländischen Glaubensgenossen schon auf 100 000 an. In der Abendmahls- und Prädestinationslehre folgt das Bekenntnis Calvin. Bald auch ins Holländische übersetzt, half es den niederl. Protestantismus für den Calvinismus gewinnen. Schon vereinigten sich die Glaubensgenossen zu Synoden; die Antwerpener (1566) nahm das Bekenntnis als Conf. Belgica (verkürzt) feierlich an. Aber auf einen Eindruck war bei Philipp nicht zu rechnen. 1559 hatte er die Niederlande verlassen, um nie mehr dorthin zurückzukehren. Jetzt sollte hier der Kampf auf Tod und Leben beginnen.

Fünftes Kapitel.

Die kirchliche Umwälzung in England.

Quellen: Calendar of State Papers, Lond. (Papers of the reign of Henry VIII. [—1543], of the reign of Edw. VI.) WILKINS, Concilia Britann. t. III u. IV. Lond. 1737. — Literatur: NSANDER, De origine et progressu schismatis Anglicani. Köln 1585, übers. u. erl. v. DLEWIS. Lond. 1877. GBURNET, The hist. of the Ref. 3 vol. Lond. 1679 ff.; 7 vol. 1865. JLINGARD, A history of Engl. Vol. VI.[4] Paris 1826. FROUDE, Hist. of Engl. from the Fall of Wolsey. 6 vol. Lond. 1856; Lpz. 1861/4. JRGREEN, Hist. of the Engl. people. II. Lond. 1890. LVRANKE, Engl. G. I. u. II. Berl. 1859. GWEBER, G. d. akathol. Kirchen und Sekten in Grossbrit. 2 Bde. Lpz. 1845. WMAURENBRECHER, England im Ref.ZA. Düsseld. 1866. MBROSCH, G. v. Engl. VI. Gotha 1890. FMAKOWER, D. Verfassung d. K. v. Engl. Berl. 1894. GWCHILD, Church and State under the Tudors. Lond. 1890. RWDIXON, Hist. of the Church of E. (—1558). 4 vol. Lond. 1878—91.

1. Heinrichs Bruch mit Rom, —1534.

Literatur: HEJACOBS, The Lutheran Movement in Engl. Philad. 1891. HERGENRÖTHER, Conc.-G. IX. FSEEBOHM, The Oxford Reformers J. Colet, Erasm. and Th. Morus.[2] Lond. 1869. AZIMMERMANN, Die Universitäten Engl. im 16. Jh. Freib. 1889. RPAULI in Aufs. zur engl. G. S. 98 ff., Lpz. 1869. Zur Ehescheidung: POCOCK, Records of the Reform. The Divorce 1527—1533. Oxf. 1870. PFRIEDMANN, A. Boleyn. Lond. 1884. JAFROUDE, The divorce of Cath. of Arag. Lond. 1891 (apologetisch für Heinr.). EHSES in JGG 12, 24 ff., 209 ff., 607 ff.; 13, 470 ff.; RQ 7, 180 ff.; ders., Röm. Dokum. z. G. d. Ehescheid. Heinr. VIII. Paderb. 1893. WBUSCH in HTb. 6. F. 8, 273 ff.; 9, 39 ff. AZIMMERMANN in RQ 13, 263 ff. JSPILLMANN, D. engl. Martyrer unter H. VIII.[2] Freib. 1900. Ueber Wolsey: MCREIGHTON, Lond. 1898; TAUNTON, Lond. 1901. Cranmer: STRYPE, Memorials of Archb. Cranmer. 1693; HJTODD, The life of Archb. Cr. Lond. 1831; JGAIRDNER in Dict. of Nat. Biogr. 13, 19 ff.; THKOLDE in RE 4, 317 ff.; INNES, Lond. 1900.

[1] KMÜLLER, Bek. S. 233 ff. VLANGERAED in RE 3, 364 ff.

Morus: BRIDGETT, Lond. 1891; FLEZIUS in RE 14. 777 ff. Fisher: Vita in Anal. Bollandiana 10, 121 ff.; Biogr. von MKERKER. Tüb. 1860; BRIDGETT.[2] Lond. 1891 (deutsch Innsbruck 1904); BUDDENSIEG in RE 6, 80 ff.

1. Wiclifs Gedanken hatten sich in den Konventikeln der Lollarden bis in die Reformationszeit erhalten; hier zirkulierte die Bibel in Abschriften, und viele hatten dieselbe in beträchtlichem Umfange sich gedächtnismässig angeeignet. Im Anfang des 16. Jhs. wurden Verfolgungsmassregeln gegen sie häufiger. Dazu kam eine tiefgehende politische und soziale Missstimmung gegen die mächtige und unabhängige Geistlichkeit, deren Unwissenheit, Sittenlosigkeit, Habsucht und Herrschsucht hier wie anderswo Aergernis erregte. Nicht minder richtete sich die Verstimmung gegen die Roheit der Mönche. Gewohnheitsrecht hatte schon seit Wilhelm d. Eroberer das Königtum der Kirche übergeordnet. Auch hier verbreitete sich eine humanistische Bildung (Will. Grocyn, John Colet u. a.), welche Studium des Griechischen, Verehrung des Erasmus[1] und ein Begehren nach religiöser Reform pflegte, das freilich nicht zum Bruche mit der Kirche zu treiben brauchte. Nun wirkte aber auch L.s Auftreten herüber. Die altwiclifitische Geistesströmung (vorwiegend in den unteren Schichten der Gesellschaft) floss mit der jetzt kräftigeren luth. (vermittelt durch die Gebildeten) zusammen. Heinrich VIII. aus dem Hause Tudor, ein „Tyrann unter legalen Formen“, ungewöhnlich gut im Kreise der Humanisten (Colet, Th. More) gebildet, Verehrer des Erasmus, aber auch mit der Scholastik vertraut, da er als zweiter Sohn ursprünglich für die kirchliche Laufbahn bestimmt gewesen war, trat den religiösen Neuerungen schroff entgegen (oben S. 61). Die junge Generation in Oxford und Cambridge gab sich mit Lebhaftigkeit den reformatorischen Gedanken hin. L.s Schriften wurden 1521 verboten (WILKINS III 689 ff.), der Priesterzölibat neu eingeschärft. John Frith und W. Tindale, von Oxford verjagt, wirkten von ausserhalb durch Verbreitung evg. Schriften[2], Tindale auch durch seine Bibelübersetzung (NT 1526, Neudr. Lond. 1871; 1530 Pentateuch; das AT von Coverdale 1535. unter bes. Benutzung der Züricher Bibel, vollendet).

2. Aus ganz andren Motiven geriet der defensor fidei Heinrich selbst in einen Konflikt mit dem Papste, der bis zum Bruch trieb. Die nächste Ursache war seine Ehescheidungssache. Mit Dispens Julius' II. vom 26. Dez. 1503 hatte er die Witwe seines 1502 verstorbenen Bruders Arthur, Katharina von Aragonien, die Tante des Kaisers, geheiratet, die älter als er selber, ihm doch fünf Kinder gebar, von denen aber nur die 1516 geborene Tochter Maria heranwuchs. Katharina pflegte die Zuneigung ihres Mannes zu Karl V. und übte daher einen, wenn auch stillen, politischen Einfluss. Englands Politik schwankte aber 1525 vom spanischen Bündnis zum französischen hinüber. Der Wunsch, einen männlichen Thronerben zu erhalten und seine 1526 hervortretende Leidenschaft für Anna Boleyn (deren Schwester bereits eine seiner Maitressen war) liessen ihn plötzlich Gewissensbedenken gegen die Rechtmässigkeit seiner Ehe (Lev 18 $_{16}$ 20 $_{21}$; aber dabei auch Deut 25 $_{5}$) und die Gültigkeit des päpstlichen

[1] Dieser weilte 1499—1500 in Oxford und empfing hier von Colet die Anregung zur Rückführung des theologischen Studiums auf die Schrift; dann abermals 1509—1514 auf der Höhe seines Ruhmes und Einflusses (hier das satirische Encomium Moriae).

[2] Verzeichnisse der nach England dringenden evg. Literatur s. bei WILKINS III 707, 719 ff., 737. Vgl. auch REUSCH, D. Index I 87 ff. Dict. of. Nat. Biogr. 20, 277 f., 12, 363 ff.

Dispenses hervorkehren[1]; diese wurden von dem mächtigen Minister Kard. Wolsey zwar nicht freudig begrüsst, aber doch im Interesse seiner antispanischen Politik verwertet. Wolsey wünschte zunächst eine Generalvollmacht, die ihm selbst als Delegierten des Papstes die Entscheidung übertrug, während tiefes Geheimnis über Heinrichs Pläne bewahrt werden sollte. Aber Katharina erfuhr durch Heinrich selbst seine Absicht und benachrichtigte den Kaiser. Während Wolsey in Frankreich am Abschluss eines englisch-französischen Bündnisses arbeitete, sendete Heinrich Botschaft zum Papst und forderte Dispens für eine zweite Ehe mit oder ohne Lösung der ersten. Auf Wolseys Betreiben wurde diese Forderung dahin abgeändert, er möge Wolsey und EB Warham zur Entscheidung dieser Ehesache bevollmächtigen. Clemens, der in diesem Handel lediglich die politischen Folgen erwog, gab dem englischen Gesandten den Rat, Heinrich möge doch, ohne ihn zu fragen, die Ehe durch Wolsey scheiden lassen und die neue schliessen, und dann hinterher seine Bestätigung erbitten, erteilte aber im übrigen 17. Dez. 1527 (WILKINS III 707) nur den Dispens vom Ehehindernis der Schwägerschaft, wonach Heinrich Anna trotz seiner Beziehungen zu ihrer Schwester heiraten durfte, falls die Ehe mit Katharina geschieden wäre. Wolsey aber hütete sich wohl, jenen Rat des Papstes, der ihm selbst die Verantwortung aufbürdete, zu befolgen. Nun bat Heinrich März 1528 um eine Dekretalbulle, die den von Julius II. erteilten Dispens für ungültig erklären sollte. Der Papst ermächtigte darauf Wolsey und EB Warham zur Untersuchung der Eheangelegenheit und event. zur Scheidung, doch vorbehaltlich seiner Bestätigung des Urteils. Da aber Wolsey erkannte, dass auch diese Bulle nicht gegen die Appellation der Königin nach Rom schützen würde, so bat er den Papst um jene Dekretalbulle, die streng geheim gehalten werden solle, und um Absendung Campegios, damit dieser mit ihm den Scheidungsprozess leite. Clemens gab nach, stellte die Bulle[2] aus (Juni 1528), doch ohne sie aus der Hand zu geben, und sendete Campegio (vgl. RE 3, 702) — unter den politischen Konstellationen seines Zerwürfnisses mit Karl V. Da aber seine auf die Franzosen in diesem Augenblick gesetzten Hoffnungen nicht in Erfüllung gingen (Unglück der franz. Waffen vor Neapel), so durfte er es mit dem Kaiser nicht verderben, der sofort gegen den päpstlichen Entschluss in Sachen Heinrichs protestierte; so sandte er Campegio die neue Weisung nach, die Sache hinzuhalten, bis er neue Vollmachten erhalten werde. Campegio erschien Okt. 1528 in England, zögerte aber mit Einleitung des Prozesses, las zwar dem König und Wolsey die Bulle vor, händigte sie aber ihnen nicht aus. Wolsey, der allein nichts beginnen konnte, kam jetzt bei Heinrich in Verdacht, seine Interessen nicht genügend wahrzunehmen. Eine Einwirkung Campegios auf Katharina, ihrerseits in eine Scheidung zu willigen, indem sie den Schleier nähme, blieb zum Verdruss des Legaten erfolglos (vgl. LÄMMER, Mon. Vatic. 28); vielmehr produzierte sie jetzt die Abschrift eines von Karl aufbewahrten Breves Julius' II. (vgl. RQ 7, 180 ff.), welches aufs deutlichste ihre Ehe

[1] Die Anglikaner urteilen noch heute, dass des Königs Ehe von Anfang an ungesetzlich gewesen sei; vgl. CHILD S. 62. EB Parker stellte unter Elisabeth kirchengesetzlich fest, dass niemand seines Bruders Witwe heiraten darf.

[2] Ihr Wortlaut ist unbekannt geblieben. Die Dispensbulle vom 13. April 1528, expediert 8. Juni, die zuerst GAIRDNER 1890, dann EHSES, Röm. Dok. S. 33 ff. veröffentlichte, enthält nur den Dispens zur Eingehung der neuen Ehe, hat die Lösung der alten zur Vorbedingung, war also nur event. von Bedeutung.

mit Heinrich einst legitimiert hatte (trotz event. erfolgter Consummatio der ersten Ehe, die sie jedoch feierlich bestritt). Wolsey versuchte vergeblich, dies Breve für gefälscht zu erklären; Karl aber wollte das Original nur in Rom selbst vorlegen, wohin doch Heinrich seinen Handel nicht gezogen wissen wollte. Sowie nun Clemens im Vertrage von Barcelona 29. Juni 1529 sich mit dem Kaiser verbündet hatte, liess er im Konsistorium beschliessen, den Ehestreit nach Rom zu ziehen; er hielt sich jetzt stark genug, dem Zorn Heinrichs zu begegnen. So wurde der nun endlich von Campegio eingeleitete, aber hinausgezogene Prozess unerledigt abgebrochen und nach Rom gezogen. Dies Misslingen des Wolseyschen Scheidungsprojektes, sowie das beginnende Gelüsten Heinrichs, der Kirchengüter sich zu bemächtigen, führten am 17. Okt. zum Sturz des zu schwindelnder Höhe emporgestiegenen, schon nach der päpstlichen Tiara lüsternen Wolsey; er starb als Gefangener auf dem Transport nach London (1530). Der edle Th. More trat als Kanzler an seine Stelle; in der Scheidungssache aber holte der König jetzt auf Rat Th. Cranmers (damals Professor in Oxford) Gutachten der Universitäten der Christenheit ein, die aber doch nur teilweise nach Heinrichs Wünschen ausfielen. Der Versuch, Karl V. durch grosses Geldangebot von der Verteidigung der Ehe seiner Tante abzubringen, missglückte. Jetzt wendete sich das Parlament (13. Juli 1530) mit einer drohenden Vorstellung an den Papst: damit begann der Kampf Englands gegen Rom, eine gegen Rom sich wendende, daher auch eine Kirchenreform einleitende Politik, bei welcher der König der Unterstützung des gefügigen Parlaments sich erfreuen durfte. Er forderte vom Papst die Rückverweisung des Eheprozesses nach England: dieser antwortete mit Drohungen. Da holte Heinrich gegen den Klerus (wie schon vorher gegen Wolsey) das alte Statut de Praemunire vom Jahre 1353 (Makower S. 240) hervor, das die Anerkennung einer auswärtigen Jurisdiktion und jede Appellation an diese verbot, und auf dessen Uebertretung Güterkonfiskation stand. Dieses sollte der Klerus durch Anerkennung Wolseys als päpstlichen Legaten übertreten haben, den doch Heinrich selbst als solchen anerkannt hatte. Die Konvokation (Provinzialsynode)[1] des Klerus von York und Canterbury musste sich schuldig bekennen, mit grosser Geldsumme sich loskaufen und zugleich den König als Beschützer und Herrn und (quantum per legem Christi licet)[2] als einziges höchstes Haupt der Kirche und des Klerus bekennen, also die päpstliche Prärogative auf den König übertragen (März 1531). Katharina wurde vom Hofe verwiesen. Clemens warnte noch einmal in einem Breve, das er durch den Kaiser nach England gelangen liess. Das Parlament beschloss darauf, die Zahlung der Annaten an den Papst einzustellen. Als frommer Katholik legte More jetzt sein Amt nieder, der Macchiavelli-Schüler Th. Cromwell trat an seine Stelle. Der Konvokation wurde darauf alle Selbständigkeit zu kirchlicher Gesetzgebung entzogen und sie vom königlichen Belieben abhängig gemacht (15. Mai 1532, Makower S. 54). Inzwischen (1531) waren auch L. und Mel. um Gutachten in der Scheidungssache angegangen. L. hatte entschieden die geplante Scheidung verworfen, event. lieber als zu solcher Scheidung zur

[1] Vgl. Schoell in ZhTh 23, 85 ff.; Makower § 54.

[2] Diese Klausel wurde zur Beruhigung eingeschaltet. Die Akten bei Wilkins III 742 ff.; Makower S. 262. Katholischerseits behauptet man, diese Klausel habe die päpstliche Vollgewalt in England zu Recht bestehen lassen, Kath. 1890 II 75 ff.

Bigamie geraten (E 9, 80 ff.), nachdem Mel. letzteren Vorschlag „propter magnam utilitatem regni“ (CR 2, 520 ff.) als das tutissimum empfohlen (vgl. ZKG 13, 576). Ende Jan. 1533[1] schloss Heinrich in heimlicher Trauung seine Ehe mit Anna Boleyn; darauf erst verbot ein Parlamentsbeschluss, Ehesachen nach Rom zu bringen. Cranmer, zum EB von Canterbury, dann zum Primas befördert, sprach nun die Ehescheidung aus[2]; das Parlament fügte den Beschluss hinzu, dass Maria, als aus nichtiger Ehe entsprossen, illegitim und der Thronfolge verlustig sei. Der Papst antwortete (4. Juli 1533) mit der Nichtigkeitserklärung für die neue Ehe, der Aufforderung, A. Boleyn zu entlassen, und der Bannandrohung. (Neue Androhung kirchl. Zwangsmittel folgte 23. März 1534.)

3. Es folgten nun eine Reihe von Massnahmen des Königs und des Parlaments, durch welche die englische Kirche definitiv von Rom losgerissen werden sollte. Dem „Bischof von Rom“ wurde alle Jurisdiktion in England abgesprochen, er besitze deren nicht mehr als irgend ein anderer auswärtiger Bischof (Wilkins III 772 ff.). Alle den Rechten der Krone nicht zuwiderlaufenden kirchlichen Ordnungen sollten einstweilen Gültigkeit behalten; an Stelle der Appellation nach Rom tritt Berufung vom EB an den König; diesem fallen die Annaten zu, der Peterspfennig wird abgeschafft. Der König bestimmt die von den Kapiteln zu wählenden Bischöfe, die nur ihm den Eid leisten (die Eidesformeln bei Wilkins III 780 f.). Jeder Angriff auf diese Verordnungen, die Ehescheidung oder den königlichen Supremat ist Hochverrat. Endlich wurde durch die Suprematsakte (3. Nov. 1534) der Supremat des Königs und seiner Nachfolger über die Kirche von England (supreme head in earth of the Church of Engl.) gegenüber jeder fremden Autorität zum Gesetz erhoben, und zwar ohne jene einschränkende Klausel (S. 203; Wortlaut bei Makower S. 263). Bei diesem schroffen Bruch mit dem römischen System wurde zugleich nach des Königs Willen an der scholastischen Orthodoxie festgehalten, nach beiden Seiten unter tyrannischer Verfolgung jeder Abweichung als Hochverrat, in rechtlichen Formen, aber unter despotischem Druck.

Nach beiden Seiten fielen daher Opfer. Nachdem auf reformatorischer Seite schon 1533 John Frith in London verbrannt war (RE 6, 286 ff.), fiel jetzt auf päpstlicher der Heinrich früher so teure Th. More, ein ehrenfester Charakter, aber hart gegen die Ketzer, deren Hinrichtung ihm das Staatsinteresse zu fordern schien; bereits April 1534 gefangen gesetzt, weil er den König nicht als Haupt der Kirche anerkennen wollte, starb er 6. Juli 1535, zur Enthauptung „begnadigt“. Kurz vor ihm (22. Juni) sein Leidensgefährte, Bischof Fisher von Rochester, einst Heinrichs Helfer wider L., der aber jetzt vom Kaiser bewaffnetes Ein-

[1] Vgl. Brosch VI 253 f. Child p. 72. 288. Elisabeth wurde am 7. Sept. 1533 geboren; daher später das Interesse, den Tag der Trauung früher zu setzen.

[2] Wilkins III 759. Drei Jahre später erklärte derselbe Cranmer dann auch auf Heinrichs Begehren wieder die Ehe mit Anna für ungültig. III 803 f.

schreiten gegen den König gefordert und den der Papst noch ungeschickter Weise als Gefangenen zum Kardinal befördert hatte (RE 6, 81). Vergebens schleuderte der Papst jetzt (30. Aug. 1535) alle Folgen des Bannes, Interdikt und Entbindung der Untertanen vom Gehorsam, gegen Heinrich und forderte die Christenheit zum Kampf gegen ihn auf (MIRBT² 191)[1].

2. Heinrichs Staatskirchenregiment, 1534—47.

Literatur: Fortsetzung: GASQUETT, Henry VIII. and the Engl. Monasteries. 2 Bde.⁵ Lond. 1893 (deutsch Mainz 1890, 91); über Cromwell: RPAULI, Aufs. zur engl. G. N. F. Lpz. 1883, 293 ff.; RBMERRIMAN, Oxf. 1902. CHHARDWICK, A hist. of the Articles of Rel. (1536—1615).² Cambr. 1859. Latimer: SCHOELL in RE 11, 297 f. Gardiner: KOLDE in RE 6, 365 ff. — KATTENBUSCH in RE 1, 525 ff.

1. Der König, der sein absolutistisches KRegiment bis 1540 in die Hände des gewalttätigen und irreligiösen Th. Cromwell[2] (früher Wolseys Sekretär) gelegt hatte, fand beim Klerus nur wenig Widerstand; viel mehr bei den Mönchen (Bettelmönchen und Karthäusern), wo er sich bis zum Fanatismus steigerte. Schon 1534 begannen Massregeln gegen die Klöster, 1536 erfolgte eine Visitation, infolge deren 376 kleinere Klöster von der Krone eingezogen wurden unter dem bequemen Vorwand, dass man sie sehr verwahrlost vorgefunden habe[3], eine Massregel, die freilich für den Nationalwohlstand Englands sehr nützlich gewesen ist, im Augenblick aber mit anderm zusammen einen Aufstand im Norden des Reiches hervorrief. Sie war das Mittel zur Vernichtung des päpstlichen Primats, dem sie die wehrhaften Parteigänger entzog. Die grossen Klöster folgten 1539 nach. Naturgemäss musste die Verwirrung, die diese Umwälzungen brachten, dahin führen, dass ein Teil der Nation die unklare und unhaltbare Mittelstellung Heinrichs durchbrach und durch das Abschütteln der römischen Autorität in den Protestantismus getrieben wurde. Die eine Partei (Cranmer, Cromwell, Latimer, Fox u. a.)[4] betrieb bewusst eine nicht nur königliche, sondern auch protestantische Opposition gegen das Papsttum, die andre wollte mit dem König an dem (nur papstlosen) Katholizismus festhalten. Der Widerstand der päpstlichen Partei, die namentlich im Norden (York) und in den Klöstern ihren Halt hatte und zu ernstlichen Aufständen, zuerst in Lincolnshire, schritt, veranlasste geschärfte Massnahmen, so die Verbrennung der Gebeine des hl. Thomas v. Canterbury 1538 (vgl. II 265 f.) und die Aufhebung sämtlicher Klöster (1539). Schon 1535 tauchte der Plan einer Verbin-

[1] Vgl. NB 1, 463, 366 f. Auf Wunsch Frankreichs suspendierte jedoch der Papst noch wieder diesen Bann und proklamierte ihn erst 1538. WILKINS III 792 ff., 840 f. RAYNALDUS 1538 nr. 46. NB 3, 337.

[2] Cromwell war „das Werkzeug, welches die Kirche von England so fest in den Staat einrückte, dass sie sich aus der Umklammerung nicht wieder lostrennen konnte“. Seine Ernennung zum Vicarius generalis in ecclesiasticis WILKINS III 784 f.

[3] Schon Wolsey war übrigens hierin auf Grund einer päpstlichen Bulle 1524—29 im Interesse der Dotierung von Kollegien vorangegangen. WILKINS III 704 ff., 715 ff.

[4] Königin Anna, dieser Partei geneigt, musste 1536 einer neuen Leidenschaft des Königs zu Joh. Seymour Platz machen, magis accusata quam convicta adulterii, wie Mel. treffend urteilt (CR 3, 89).

dung Heinrichs mit dem Schmalk. Bunde auf. Heinrich bat den Kurf. Joh. Friedrich um Sendung Mel.s [1], erhielt aber ausweichende Antwort, trotzdem dass L. dazu riet (E 10, 227 f. CR 2, 940 ff. 947 f.). Eine englische Gesandtschaft zog Nov. 1535 nach Sachsen und verhandelte bis in den April 1536 in Wittenberg mit den dortigen Theologen über die CA. Das Ergebnis dieser Verhandlungen, eine weitere Ausführung der Artikel der CA mit möglichst weitgehendem Entgegenkommen gegen kath. Anschauungen und Gewöhnungen, von Mel. formuliert, liegt vor in den „Artikeln der christlichen Lahr" (Ausg. von Mentz. Lpz. 1905; vgl. deW 4, 688). Die Gesandtschaft evg. Theologen nach England, die Heinrich behufs Einigkeit in der Lehre wünschte (CR 3, 48), kam zur Zeit nicht zustande. Eine Annäherung an evg. Lehr- und Kultusreform zeigen die 1536 vom König redigierten, von der Konvokation angenommenen zehn Reformationsartikel (Wilkins III 817 ff.), die zwar Transsubstantiation, Ohrenbeichte, Fürbitte und Messe für Verstorbene festhalten, aber die Schrift neben den drei alten Symbolen als Glaubensgrund erklären, die evg. Heilslehre bieten, die Sakramente auf drei reduzieren, von Bildern und Heiligen sehr moderiert reden; die protestantisch lautenden Aussagen zeigen Abhängigkeit von den Wittenberger „Artikeln". Wichtiger war, dass auf Cranmers Betrieb eine englische Bibel (Matthews [Rogers] Bibel, eine Neuredaktion der Tindale-Coverdale'schen mit Vorreden und Noten) mit königlicher Erlaubnis ausging, der 1539 ohne Noten Coverdales eigene revidierte Uebersetzung (Ausg. 1540 mit Vorrede Cranmers, daher nach ihm oder „Grosse Bibel" benannt) [2] folgte. 1538 kam es endlich zu der von Heinrich gewünschten Gesandtschaft nach England: die Räte Burkhard (Sachsen) und Boyneburg (Hessen) nebst dem Theologen F. Mykonius verhandelten mit engl. Bischöfen und Doktoren über Artikel, die gleichfalls an jene Wittenberger anknüpften, aber ohne zu völliger Einigung zu gelangen [3]. Eben jetzt trat diesen Tendenzen die schroff antievangelische Partei entgegen. Die Reformationsartikel von 1536 waren noch 1537 erweitert und umgearbeitet worden zu der in Lambeth festgestellten „godly and pious Institution of a Christian Man" (vgl. Wilkins III 830 ff.), wesentlich in gleichem Geiste; aber das genügte nicht dem wieder steigenden Bedürfnis des Königs, den Erfolgen der reformatorischen Partei gegenüber die kath. Orthodoxie zu wahren. Unter dem Druck seiner persönlichen Autorität und seiner „überlegenen Beweisführung und theologischen Gelehrsamkeit" kam die Parlamentsakte „zur Unterdrückung der Meinungsverschiedenheit in gewissen Religionsartikeln" 1539 zustande, das „blutige Statut" oder Lex sex articulorum (Wilkins III 845 f.), in welchem 1. die Transsubstantiation, 2. dass Communio sub utraque unnötig sei, 3. das Verbot der Priesterehe [4], 4. die bindende Kraft des Keuschheitsgelübdes, 5. Beibehaltung der Privatmessen, 6. Nutzen und Notwendigkeit der Ohrenbeichte proklamiert wurde. Auf Zuwiderhandeln war in den meisten Fällen Todesstrafe und Güterkonfiskation gesetzt. Diese

---

[1] Dieser hatte hoffnungsfreudig die neue Aufl. seiner Loci Aug. 1535 dem König gewidmet (CR 2, 921 ff.); Butzer widmete die Neubearbeitung seines Evang.-Kommentars 1536 dem Bischof Fox.

[2] Der Psalter dieser Bibel ist noch heute im Gebrauch der engl. Kirche.

[3] Letters and papers 13, 480 ff. Todd I 241 ff. Hardwick, Hist. of the Articles. Append. II p. 261 ff. ZKG 5, 164 ff. Mentz a. a. O. S. 14 ff.

[4] Cranmer selbst war bereits heimlich vermählt mit einer Nichte A. Osianders.

schroffe Wendung wurde dadurch herbeigeführt, dass die kath. (heimlich päpstliche) Partei (Herzog von Norfolk, Bischof Gardiner von Winchester) erhöhten Einfluss auf Heinrich durch geschickte Benutzung des Umstandes gewann, dass Wiedertäufer in England aufgetreten waren (WILKINS III 836) und ein Prediger Lambert für Zwinglis Abendmahlslehre Propaganda hatte machen wollen. Latimer verweigerte die Unterschrift, legte sein Amt nieder und wurde gefangen gesetzt. Cranmers Position wurde jetzt gefährdet. An der Widerlegung der Wiedertäufer und der Verurteilung Halsstarriger, die dem weltlichen Arm übergeben und verbrannt wurden, nahm er teil; auch an der theologischen Bekämpfung Lamberts, in der die Theologen mit dem gekrönten Theologen und vor seinen Augen und Ohren wetteiferten, hier mit Gardiner vereint, obwohl er selbst den Transsubstantiationsglauben aufgegeben hatte; er musste in Heinrichs Todesurteil (TODD I 257 ff.) über den Ketzer mit einstimmen. Ja er willigte auch, eingeschüchtert durch den despotischen König, nach einigem Widerstande in die Blutartikel (die ihn doch selbst trafen). Seine Frau schickte er vorläufig nach Deutschland. Die Kerker füllten sich, wenn auch bis zu Cromwells Sturz (1540) keine Hinrichtungen auf Grund des Statuts ausgeführt wurden. Viele verliessen jetzt das Vaterland und suchten eine Zuflucht in Wesel, Frankfurt, Strassburg und der Schweiz; eine starke Einschüchterung der evg. Partei wurde erreicht. Cromwell [1] wurde im Sommer 1540 hingerichtet, angeblich weil er ohne Wissen des Königs mit den deutschen Fürsten korrespondiert, in Wahrheit, weil die Ehe mit Anna von Cleve, die er nach dem im Kindbett erfolgten Tode Joh. Seymours (Mutter Eduards VI.) vermittelt hatte [2], dem Geschmack des Königs nicht entsprach. Gleich darauf nahmen diesen die Reize der von der kath. Partei ihm nahe gebrachten Katharina Howard gefangen.

2. Bis zu Heinrichs Tode dauerte nun kirchlich jener Zwitterzustand fort: einerseits ein Uebergewicht der kath. Tendenzen in Verfolgung der evg. Gesinnten (Bischof Bonner von London, bisher der grösste Schmeichler Cromwells, tat sich dabei besonders hervor) [3], in Wiederherstellung einer Anzahl bereits geschwundener römischer Zeremonien, auch in dem Versuch Gardiners, Cranmer zu Falle zu bringen, der aber an des Königs Gunst scheiterte [4]; ferner in strengeren Massregeln der Bücherzensur, sowie in Beschränkung des Bibellesens auf die Häuser der Vornehmen. Auch die Neubearbeitung der Institution of man von 1543 (in der freilich vom Fegfeuer geschwiegen wird), sowie das Buch der Zeremonien, welches den römischen Charakter sehr wenig veränderte, zeigen, wie wenig hier evg. Prinzipien zum Durchbruch kommen konnten und wie wenig Cranmers schüchterne Versuche erreichten. Dazu kam, dass sich Heinrich seit 1543 (gegen Frankreich) dem Kaiser näherte, wobei er seine

---

[1] Vor ihm fiel schon als „Ketzer“ der von ihm zu diplomatischen Missionen verwendete Robert Barnes (30. Juli 1540).

[2] Cromwells Gedanke dabei war allerdings gewesen, den König hierdurch den deutschen prot. Fürsten zu nähern. — Diese Ehe wurde von der Konvokation wegen einer früheren Verlobung Annas für nichtig erklärt.

[3] Grosses Aufsehen machte 1546 die Folterung und Hinrichtung von Anna Askew wegen Leugnung der Transsubstantiation.

[4] Cranmer gestand seine heimliche Ehe ein, wies aber auch darauf hin, dass er sich von seiner Frau getrennt hatte.

Tochter Maria (hinter Eduard, vor Elisabeth) für successionsfähig erklärte, ferner Massregeln gegen ketzerische Schriften und Enthaltung von jeder weiteren Neuerung versprach, wogegen Karl zusagen sollte, nicht zuzugeben, dass im künftigen Konzil etwas gegen ihn beschlossen würde. Andrerseits fand die Reformpartei schliesslich noch in Katharina Parr (Witwe Lord Latimers) eine Gönnerin, als diese nach der Hinrichtung der Kath. Howard (1542) zur königlichen Gemahlin erhoben wurde.

Es war in den letzten Lebensjahren Heinrichs von grösster Bedeutung, dass der bis dahin einflussreichste Mann der römischen Partei, Bischof Gardiner, in Ungnade fiel und nun die Seymours, die nächsten mütterlichen Verwandten des Thronerben Eduard, am Hofe das aufsteigende Gestirn bildeten, während die Howards, an ihrer Spitze der Herzog von Norfolk und dessen Sohn Graf Surrey, den Verdacht des Königs erregten, so dass diese beiden in einen Hochverratsprozess verwickelt, letzterer hingerichtet, Norfolk nur durch des Königs Tod (28. Jan. 1547) vor gleichem Schicksal bewahrt wurde.

3. Evangelische Reformen unter Eduard VI., 1547—53.

Quellen: Fortsetzung. Herausgeg. v. d. Parker Society: NRIDLEY, Works. Cambr. 1841; JHOOPER, Early writings. 1843; Later writings. 1852; Original letters relat. to the Engl. ref. 1846; CRANMER, Miscell. writings. 1846; The two Liturgies 1549 and 1552, ed. KETLEY. 1845; King Edward VI. on the Supremacy. ed. RPOTTS. Cambr. 1874. MBUCER, Scripta Anglicana. Basil. 1577. — Literatur: GASQUETT and BISHOP, Edw. VI. and the book of com. pr. Lond. 1890. MAUDE, Hist. of Book of Common Prayer. Lond. 1899. LPULLAN, desgl. 1900. BELLESHEIM in Kath. 1891, Jan. DALTON, Joh. a Lasco. Gotha 1881. BENRATH, Ochino.[2] Braunschw. 1892. Ders. in DevBl. 18, 306 ff. (Ochinos Tragödie). FPIJPER, Jan Utenhove. Leiden 1882.

1. Da Eduard VI. (1547—53), der unter Cranmers Leitung erzogen wurde, erst 10jährig war, so trat ein Regentschaftsrat handelnd ein, von dem der Herzog von Norfolk und Gardiner ausgeschlossen waren und an dessen Spitze des Königs Onkel, der evg. gesinnte Herzog von Somerset (Graf Hertford) stand. Alsbald gelang es der Reformpartei, unter des Protektors Führung, das Uebergewicht zu erlangen. Cranmer begann nun in seinem Sinne zu reformieren, d. h. das Bestehende im Namen der KGewalt zu reinigen, ohne dabei den Zusammenhang mit der Vorzeit zu durchbrechen. Latimer, jetzt aus dem Gefängnis befreit, wurde sein Berater.

Schon bei der Krönung erinnerte er den jungen König an das Beispiel des jungen Josias, der das Land vom Bilderdienst befreit und die wahre Verehrung Gottes gepflegt habe. Des Erasmus Paraphrasen zum NT wurden übersetzt; Cranmer stellte mit Ridley, Latimer u. a. ein Homilienbuch her, in dem das Schriftprinzip und die Rechtfertigung aus dem Glauben Ausdruck fand; aus diesem sollte fortan in allen Kirchen regelmässig vorgelesen werden. Selber predigen soll nur, wer dazu besondere Erlaubnis erhält. Eine Visitation nahm ausser den Geistlichen auch überall einer Anzahl Hausväter den Suprematseid[1]

[1] Darin heisst es: „I from henceforth shall utterly renounce, refuse, re-

ab. Die Bilder werden abgeschafft, die Prozessionen eingestellt, die Litanei soll in englischer Sprache gehalten werden; Parlamentsbeschluss führt dann die communio sub utraque ein, bald auch Gestattung der Priesterehe, wenn auch der Zölibat noch als das Angemessenere bezeichnet wird. Die seit der Lollardenzeit erlassenen Ketzergesetze werden aufgehoben, kirchliche Stiftungen, besonders die für Privatmessen, werden eingezogen, wobei zu Cranmers Schmerz der grösste Teil des Gutes (wie bei der Klostereinziehung) in die Taschen der Anhänger des Hofes fliesst. Die Bischöfe Bonner (von London) und Gardiner widersprachen. Ersterer unterwarf sich aber, sobald er gefangen gesetzt wurde; Gardiner blieb trotz Haft und Drohungen bei seinem Widerspruch, obgleich er früher (1535) selbst unter Heinrich den bedingungslosen Gehorsam gegen königliche Befehle gepredigt hatte[1]. Sofort machte sich Cranmer auch an Neuordnung der Liturgie; ein „Order of the Communion" (8. März 1548) machte den Anfang (WILKINS IV 11 ff.), das „Book of the common prayer and administration of the Sacraments" folgte Jan. 1549 nach. Neben möglichst engem Anschluss an überlieferte kath. Formen der besten alten engl. Liturgien (im Morgen- und Abendgebet [Matutin und Vesper] unter Benutzung des Breviarium Romanum nuper reformatum des spanischen Franziskaners Quignon, 1535) zeigt es Verwertung der Messordnungen der luth. Reformation (besonders der Liturgie der Kölner Reformation, o. S. 149).

2. Aber schon regte sich neben dem Einfluss der luth. Reformation, die bisher hauptsächlich auf die evg. gestimmten Kreise eingewirkt hatte[2], der der schweizerischen; seit 1547 erschienen in englischen Uebersetzungen neben zahlreichen Schriften der Lutheraner auch die Zwinglis, Bullingers, Calvins. Vor allem aber, es erschienen persönlich (meist auf Grund dringender Einladungen)[3] alsbald zahlreiche Herolde der schweizerischen Reformation: Petrus Martyr Vermigli und Ochino, Tremellius, Dryander, Johann Laski aus Emden; bald auch Butzer und Fagius, durchs Interim aus

---

linquish and forsake the Bishop of Rome and his authority, power and jurisdiction. And I shall never consent nor agree, that the Bishop of Rome shall practise, exercise or have any manner of authority, jurisdiction or power within this realm or any other the Kings dominions etc." KETLEY, Two Liturgies p. 338. Eduard VI. versuchte sich selbst 1549 als Schriftsteller gegen den Primat des Papstes.

[1] De vera obedientia, in EBROWN, Fasciculus rer. expetend. London 1690. II 800 ff. Vgl. Dict. of Nat. Biogr. 20, 420 f., 424. RE 6, 366.

[2] Cranmer hatte 1548 die der Brandenb.-Nürnb. KO von 1533 angefügten Kinderpredigten, welche Luthers kl. Katech. auslegen, nach der lateinischen Ausgabe des JJONAS ins Englische übersetzen, damit also auch L.s Abendmahlslehre verbreiten lassen (A short Instruction into the Chr. Religion; vgl. Briefw. d. J. Jonas I 298). Die schweizerisch Gesinnten nahmen diese Publikation als Beweis, dass Cranmer schlaff geworden sei. Original letters p. 381.

[3] Mel., auch berufen (BINDS. S. 351. CKRAFFT, Briefe u. Dok. S. 94 f.), musste über der Not der sächsischen Kirchen seine Mitwirkung versagen.

Strassburg vertrieben. Calvin erteilte brieflich Rat[1].

Auf Calvins Rat und unter Mitwirkung Butzers, die an dem papistischen Zeremoniell Anstoss nahmen[2], erfolgte 1552 eine revidierte Ausgabe des Common prayer book, in der das hl. Oel, der Exorzismus, das Kreuzschlagen, das Gebet für Verstorbene, die Ohrenbeichte, Weihung des Taufwassers u. a. m. beseitigt, beim Abendmahl ausdrücklich bemerkt wird, dass das Knien keine Adoration der Elemente bedeute — das wäre Götzendienst, da diese ihre wahre natürliche Substanz behalten, Christi Leib und Blut aber nicht hier, sondern im Himmel sind. Ebenso werden die in der ersten Ausgabe noch beibehaltenen (nur grösseren und dickeren, daher durch Brechen an je zwei Kommunikanten auszuteilenden) Hostien jetzt ersetzt durch gewöhnliches Weissbrot (such as is usual to be eaten at the table with other meats). Diese Aenderungen zeigen den zunehmenden Einfluss der schweizerischen Anschauungen, welche Cranmers ursprüngliches Programm verändern und ihn darüber hinaus treiben. Früher geflüchtete Engländer wie Coverdale, J. Rogers, J. Hooper kehrten zurück und verstärkten diese Richtung. Cranmer berief Martyr nach Oxford, der dort in einer Disputation Mai 1549 de Eucharistiae sacramento neben der römischen auch die luth. Abendmahlslehre bestritt, Butzer († 1551) und Fagius († 1549) nach Cambridge, um eine neue theol. Generation heranzubilden und die evg. Lehre theologisch zu vertreten. Ochino, als Prediger der Italiener in London tätig, verfasste hier seine grimmige Streitschrift: A Tragoedie or Dialoge of the unjuste usurped primacie of the Bishop of Rome (1549). Nun traten aber auch Männer auf, die mit dem Calvinismus in der Verfassung und im Kultus vollen Ernst machen wollten. Der schottische Vorkämpfer für die Schweizer Reformation, John Knox, seit 1547 in Frankreich auf einer Galeere gefangen gehalten, aber wahrscheinlich durch englische Fürsprache 1549 frei geworden, war alsbald in England als Prediger angestellt worden und verfocht in Verbindung mit dem aus Zürich heimgekehrten J. Hooper den biblischen Purismus der Schweizer und die Reinigung des Gottesdienstes von allem „Götzendienst". (Auf sein Drängen war jene Bemerkung über das Knien 1552 beigefügt worden.) 1550 aber fand in London die Konstituierung einer Flüchtlingsgemeinde von Deutschen, Franzosen, Wallonen, Niederländern, Italienern unter Joh. Laski, Micronius und Utenhove statt, die sich eine streng presbyterianische KO mit calvinischer KZucht, Lehre und Gottesdienstform gab[3].

3. Die englische Kirche hielt gleichwohl die bischöfliche Verfassung unter königlichem Supremat fest, sowie trotz aller Purifikationen den Anschluss an die kath. Kultustradition. Daneben aber schuf sie sich 1552 in den 42 Artikeln (durch Cranmer und Bischof Ridley in Rochester) ein Glaubensbekenntnis[4], das mit Entschieden-

---

[1] Calvin an Cranmer CR 41, 682; 42, 312; an Eduard 41, 669; 42, 30. 38. 341. 494; an Sommerset 41, 16. 18. 77. 528; 42, 155.

[2] Ex corruptelis papatus audio relictam esse congeriem, quae non obscuret modo, sed propemodum obruat purum et genuinum Dei cultum. Calvin CR 41, 683.

[3] Opp. Joh. a Lasco ed. KUYPER II. Amst. 1866, p. 1 ff. Die KO p. 285 ff. Das Compendium doctrinae 1551, p. 341 ff. Catechismus 1551. Brevis de Sacramentis tractatio 1552. (RICHTER KOO II 99 ff. WILKINS IV 64.)

[4] Two Liturgies p. 572 ff.; KMÜLLER, Bek. S. 505 ff. Prädestination ohne

heit die Exklusivität des Schriftprinzips, die Rechtfertigung aus dem Glauben allein und calvinische Abendmahlslehre verkündete — also in Abweichung von dem Katechismus von 1548 und auch nicht in völliger Uebereinstimmung mit der Liturgie. Daher jetzt (1553) ein neuer Katechismus (verfasst von Bischof Poinet von Winchester): das Abendmahl ist thankful remembrance of the death of Christ; Brot und Wein „repräsentieren“, „stehen an Stelle“ von Leib und Blut; wie Brot und Wein den natürlichen Leib nähren, so Fleisch und Blut Christi die Seele durch Glauben, Glaube ist der Mund der Seele[1].

Aber die Durchführung dieser Reformation stiess auf grosse Schwierigkeiten. Im Volk und im Klerus erhob sich Widerstand. Die kath. Gesinnten hatten an Maria, die ihren Widerspruch gegen die Neuerungen standhaft fortsetzte, wie an den Bischöfen Gardiner und Bonner Rückhalt, so dass die Regierung letztere beide abermals absetzte und gefangen legte. Das Landvolk, vom Adel bedrückt und in schwerer ökonomischer Bedrängnis, schob alle seine soziale Not auf Rechnung der kirchlichen Neuerungen, grollte über die Aufhebung der Klöster. Es kam zu Gewalttätigkeiten und Aufständen mit der Forderung, die Messe wieder herzustellen und Kardinal Pole, einen Verwandten des Königshauses, der seit 1532 ausser Landes war und gegen Heinrich VIII. an der Wiedergewinnung Englands für den Papst gearbeitet hatte, zurückzuberufen. Durch Waffengewalt musste die Ruhe erhalten werden, namentlich in Devonshire und Norfolk 1549. Doch wurden die Reformmassregeln hierdurch nicht aufgehalten, auch nicht durch Somersets Sturz 1549 (hingerichtet 1552), an dessen Stelle Graf Warwick (Herzog von Northumberland) trat. Denn auch dieser sah sich genötigt, hierin den Wünschen Eduards zu folgen. Zur Befestigung der neuen Verhältnisse war bereits KRecht und KVerfassung neu bearbeitet (Reformatio legum eccl.), um jeden Widerstand gegen die Reformation mit obrigkeitlicher Gewalt zu unterdrücken[2], als der Tod des erst 15jährigen Eduard einen völligen Umschwung herbeiführte. Es zeigte sich nun, dass die Reformation bisher doch noch nicht Sache der Nation geworden war.

Betonung ihrer Schroffheiten in Art. 17; Art. 29: Christi corpus in multis et diversis locis eodem tempore praesens esse non potest .. non debet quisquam fidelium carnis ejus et sanguinis realem et corporalem praesentiam in Euchar. vel credere vel profiteri. Die 42 Artikel benutzen die Artikel, welche 1538 die deutsche Gesandtschaft mit den englischen Theologen beraten hatte (S. 206), und durch diese Vermittlung oft wörtlich die CA, ausserdem die Conf. Wirtenb. (S. 160).

[1] Two Liturgies p. 485 ff.

[2] Auch gegen einzelne Wiedertäufer brachte Cranmer die Ketzerstrafe des Verbrennens in Anwendung. Rogers erklärte, that burning alive was no cruel death, buth easy enough; vgl. JIVIMEY, Hist. of the Engl. Baptists. Lond. 1811 p. 91.

Sechstes Kapitel.

Die Reformation in Polen und Lithauen, Ungarn, Siebenbürgen und unter den Südslaven.

1. In Polen und Lithauen, 1520—55.

Quellen: ATHEINER, Vetera Documenta Poloniae et Lithuaniae II u. III. Rom 1861, 63. Fontes rer. Austr. 2. XIX. Wien 1859. — Literatur: Graf VALKRASINSKI, G. d. Ref. in Polen, deutsch von WALINDAU. Lpz. 1841; FISCHER, G. d. Ref. in Polen. 2 Bde. Grätz 1856. OKONIECKI, Gesch. d. Ref. in Polen.[2] Posen 1901. CHRHARTKNOCH, Alt- und Neues Preussen. Frankf. 1684. HDALTON (oben S. 208). RKRUSKE, G. Israel. Bresl. 1894. THWOTSCHKE in Aufsätzen in ZhistGes Posen 17, 18, 20; Altpreuss. Monatsschr. 42; ARG 3, 2; Corresp.bl. V. f. G. d. evg. K. Schlesiens 9 u. 10.

1. Polen[1], seit 1386 unter den Jagellonen durch die Verbindung des damals noch heidnischen, erst jetzt getauften Lithauerfürsten Wladislav Jagello mit Hedwig (II 518) und dadurch in Personalunion mit Lithauen, stellte einen adligen Freistaat mit königlicher Spitze dar. Neben dem unter den Kämpfen des 15. Jhs zu grosser Macht gelangten Adel, dessen angesehenste Geschlechter als Palatine, grössere und kleinere Kastellane zusammen mit den aus dem Adel selbst hervorgehenden zwei Erzbischöfen (Gnesen und Lemberg) und dreizehn Bischöfen den Senat des Reiches bildeten, und von denen die leibeigene Bauernschaft völlig abhängig war, hatte die deutsche Bevölkerung der Städte sich unter deutschem Rechte eine privilegierte Stellung erworben. Dadurch, dass ein beträchtlicher Teil der Untertanen in Lithauen — in den im 14. Jhrh. eroberten russischen Gebieten — griechisch-katholisch war, dass die Juden, aus Deutschland vertrieben, in Polen eine Freistätte gefunden, und auch die Hussiten (trotz strengen Verbots von 1424) tatsächlich Unterkunft und Ausbreitung erhalten hatten, war hier bereits für ein tolerantes Nebeneinander verschiedener Kulte vorgearbeitet. Bei dem polnischen Adel hatte schon im 15. Jhrh. die Renaissance Eingang gefunden; durch die Vermählung Sigismunds I. (1506—1548) mit Bona aus dem mailändischen Fürstenhause der Sforza vermehrte sich der Zuzug von Gelehrten und Künstlern aus Italien. Krakau wurde eine Heimstätte des Humanismus, ebenso aber auch verschiedene Bischofssitze. Auch die deutschen Universitäten übten ihren Einfluss auf die dort studierenden Söhne des Adels. Mel. gewann zahlreiche Beziehungen zu Polen, wie schon vor ihm Erasmus[2]. So drangen die reformatorischen Ideen schnell ein, indem ebenso die Städte von Danzig (Jac. Knothe [Knade], vgl. TSCHACKERT I 135) bis Krakau wie der auf die bischöfliche Gewalt eifersüchtige Adel ihnen williges Gehör schenkten. Zwar erliess schon der Reichstag zu Thorn 3. Mai 1520 auf Drängen des päpstlichen Legaten Zach. Ferreri ein

---

[1] Hauptteile: Grosspolen (NW) mit Gnesen, Posen, Kalisch; Masovien (NO) mit Warschau; Kleinpolen (S) mit Krakau und Sendomir; dazu im N. das deutsche Ordensland in Westpreussen mit Thorn, Kulm, Danzig, Elbing u. Braunsberg, im S. die russischen Gebiete Galizien und Westwolhynien mit Lemberg (Lwow).

[2] vMIASKOWSKI, Die Korrespondenz des Erasmus mit Polen. I Posen 1901. II Paderb. 1901.

Edikt gegen die Einführung der luth. Bücher (JGG 15, 377 ff.), und Sigismund entschloss sich 1523 zu einem harten Verbot derselben und bedrohte Besitzer und Verbreiter mit dem Tode; die Synode von Leczic (Okt. 1523) verdammte alle Ketzereien, besonders die von L. und Hus, und einer der Bischöfe, Krzycki (Cricius), trat mit scharfer Schmähschrift in den literarischen Kampf gegen L. ein. Aber dadurch liess sich eine Bewegung nicht aufhalten, die durch die Ereignisse im Ordenslande Preussen, durch den Verkehr der Städte mit Deutschland, durch den Besuch Wittenbergs seitens der adligen Jugend beständige Nahrung erhielt. Danzig ging unter Sturz der städtischen Verwaltung mit der Einführung der Reformation voran; in den andern Städten[1] traten die Freunde derselben mutiger auf, aber auch die Bauern wurden unruhig und begannen, es gewalttätig den Deutschen nachzumachen. Da raffte sich Sigismund auf, der Reichstag von Petrikau 1526 stimmte für Gewaltmassregeln, und Danzig wurde nun blutig für seinen Tumult gestraft, der Fortgang der Reformation auf einige Jahre dadurch aufgehalten, aber doch nicht mit dauerndem Erfolg. Das Verbot, die ketzerischen Universitäten zu besuchen (1534), respektierte der Adel nicht (vgl. THEINER II 527); Wittenberg und Strassburg, dann auch Zürich und Genf übten ihre Anziehungskraft; in den Städten wie auf den Edelsitzen las man die Schriften der Reformatoren. Der König selbst wollte zwar ein treuer Sohn der röm. Kirche sein, konnte sich aber nicht zu konsequenter Schärfe gegen die Neuerer entschliessen; selbst an verschiedenen Bischofssitzen neigte man der Reformation zu. Lithauen erhielt in Abraham Culvensis seit 1538 einen Verkündiger der Wittenberger Lehre, der in Wilna unter der Gunst der Königin Bona eine höhere Schule eröffnete, 1542 vor einem Edikt des Königs aus der Heimat weichen musste, aber 1545 unter dem Schutz einiger Magnaten nach Wilna zurückkehrte und hier unter grossem Zulauf predigte. Sigismund August, als Statthalter von Lithauen, gewährte solcher Predigt freien Zutritt, und auch Herzog Albrecht beförderte von Preussen aus die Propaganda der evg. Lehre durch Schriften im benachbarten Lithauen.

2. Dem Fortschreiten der Reformation war die Regierung des Sohnes Sigismunds, des schwankenden Sigismund II. August, zunächst sehr günstig. Durch seine erste Gemahlin dem evg. Fürsten Radziwil verschwägert, mit Mel. und Calvin im Briefwechsel, in freundlichem Verkehr mit den Häuptern des evg. polnischen Adels, liess er der Reformation freieren Raum. Liess er sich doch zeitweise durch den Beichtvater seiner Mutter, den der evg. Lehre geneigten Franziskaner Lismanino, Calvins Institutio vorlesen.

Dabei machten sich dreierlei Einflüsse im Lande bemerkbar: 1. die deutsche Bevölkerung der Städte sowie der auf deutschen Universitäten (inkl. Königsberg) studierende polnische Adel standen unter luth. Einfluss; 2. die zahlreich hieher ziehenden italienischen Flüchtlinge brachten Verbindungen mit den Schweizer Reformatoren mit; 3. dazu kamen seit 1548 böhmische und mährische Brüder. In Grosspolen und Lithauen drang besonders das Luthertum vor, in Kleinpolen das calvinische Element. Die Brüder fassten zunächst unter der Gunst des Starosten Andreas Gorka in Grosspolen Fuss; ihr Brüderpriester Georg Israel gewann den mächtigen Grafen Ostroróg, unter dessen

[1] Ein scharfes Edikt Sigismunds gegen die „luther. Sekte“ in der damals fast ganz deutschen Stadt Kosten vom 28. Dez. 1524 s. Corresp.bl. f. G. d. evg. K. Schles. 9, 162 f.

Schutz sie fortan traten. In kurzer Zeit hatten sie hier 79 Kirchen. Die evg. Gemeinden Kleinpolens, in denen der Italiener Stancarus vorübergehend der theologische Führer wurde, bis seine Sonderlehre, dass Christus nur nach seiner menschlichen Natur der Mittler sei, ihn unmöglich machte, eine bunte Mischung von Elementen der deutschen, aber auch zunehmend der Genfer Reformation, sehnten sich nach festerer Organisation. Da gelang es Israel, sie auf der Synode zu Kózminek 1555 zum Anschluss an die Brüder-Unität in Grosspolen zu bestimmen. Sie nahmen die böhmischen Bekenntnisschriften und den böhmischen Ritus an. Da die böhmischen Brüder dem Luthertum freundlich gegenüberstanden und Wert darauf legten, dass sich L. ihr Bekenntnis habe wohlgefallen lassen, so eröffnete sich durch diese Ausdehnung der Brüderkirche in Polen die Aussicht auf eine friedliche und erfolgreiche Propaganda der Unität in Polen. Waren auch unter dem kleinpolnischen Adel die Sympathien für Calvin gewachsen, wie denn dem leidenschaftlichen Charakter der Slaven die grössere Schärfe des Gegensatzes gegen Rom zusagte und ihr reizbares Nationalgefühl lieber romanischen als deutschen Einflüssen sich erschloss, so fehlte doch zunächst noch ein bedeutenderer theologischer Vertreter des Calvinismus; aber auch dem Luthertum fehlte jede hervorragende, führende Persönlichkeit.

Die Bischofsstühle waren mit unfähigen oder mit reformationsfreundlichen Männern besetzt. Doch erhielt das kath. Polen in Stanislaus Hosius (Bischof von Kulm 1549, von Ermland 1551) und in Martin Kromer (seinem Koadjutor und Nachfolger) zwei standhafte Vorkämpfer; aber einstweilen beherrschte die kath. Kreise die Stimmung: cedendum est, mala sunt tempora! (Krakauer Synode 1549). Kromers Mahnung an den Krakauer Bischof: sentiant te judicem, qui patrem non agnoscunt', fand noch keinen Wiederhall. Wohl legte Hosius 1551 der Petrikauer Provinzialsynode eine Professio fidei cath. vor, die alle Anwesenden beschworen (später ausgearbeitet zur Confessio catholica 1557 Opp. I 1 ff.); aber die Reichstage von 1555 und 1556 brachten sichtliche Erfolge für die evg. Sache: sie erlangten freie Predigt des Evangeliums. — 1551 war Seklutians poln. Uebersetzung des NTs erschienen.

2. In Ungarn und Siebenbürgen, 1519—1567.

Quellen u. Literatur: GDTeutsch, Urkundenb. der evg. Landesk. A. B. in Siebenb. I. Hermannst. 1862. Verschiedene ältere Geschichtswerke gesammelt in Fabó András, Monumenta Evangelicorum A. C. in Hungaria. 4 Bde. Pest 1861—73. FALampe, Hist. eccl. ref. in Hung. et Transylv. Traj. ad Rh. 1728. Bauhofer, G. d. evg. K. in Ungarn. Berlin 1854. JohGrafMailáth, G. der Magyaren. III. Regensb. 1853. JBorbis, Die evg.-luth. K. Ungarns. Nördl. 1861. StLinberger, G. des Evg. in Ungarn samt Siebenb. Budapest 1880. Litterae hungaricae ad Bullingerum datae in EBöhl, Confess. Helv. post. Vindob. 1866, p. 97 ff. Szlávik in ZKG 14, 202 ff. J. Honterus: ONetoliczka, Ausgew. Schriften. Wien 1898. Biogr. v. ThWolf, Kronst. 1894; Teutsch in RE 8, 333 ff. JHöchsmann. Wien 1886. WKöhler in StKr 1900. Dévay: Révész RE 4, 595 ff.

1. In Ungarn regierte der charakterschwache Ludwig II., der Gemahl Marias, der Schwester Karls V.[1]. Studierende, besonders aus dem von Deutschen be-

[1] Dass Luther 1. Nov. 1526 ihr seine Auslegung der vier Trostpsalmen (WA 19, 542 ff.) widmete, als einer Frau, die „dem Evangelium geneigt und doch

siedelten Zipser Comitat, die Wittenberg, und Kaufleute, die Leipzig besuchten, trugen frühzeitig Luthers Lehre und Schriften ins Land. Ludwig erliess kraftlose Verbote, und bald traten einheimische, wie aus Schlesien zuwandernde Prediger des Evangeliums in Ungarn wie in Siebenbürgen offen auf. Campegio kam 1524 nach Ungarn und ermahnte zu strengeren Massregeln; blutige Verfolgungsgesetze wurden wie schon 1523, so besonders 1525 auf dem Reichstage zu Rákosch erlassen[1]; doch nur ein Opfer fiel, ein Buchhändler in Ofen, der reformat. Schriften feilgeboten (vgl. E 5, 54). An einem Orte unterdrückt, loderte die Bewegung an andern wieder auf. Ein Aufruhr der Bergleute und Holzhauer (1526), der die Forderung evg. Freiheit mit sozialen Forderungen verband, führte zu grösserem Blutvergiessen und zu ernsterer Gefährdung der Reformationspartei.

Doch bald darauf veränderte die Unglücksschlacht von Mohács (29. Aug. 1526) mit einem Schlage die Verhältnisse zu Gunsten der Protestanten. Mit dem König waren 7 Bischöfe umgekommen; Ostungarn nebst Siebenbürgen huldigte Johann Zápolya (1526 bis 1540), der Südwesten Ferdinand (1526—1564). Ersterer trat der Reformation scharf entgegen, verfiel aber 22. Dez. 1529 dem Banne Clemens' VII., da er die Türken zum Krieg gegen Ferdinand gehetzt hatte. Ferdinand fand seine Anhänger grade unter den evg. Gesinnten; das nötigte diesen, nicht schroff gegen die evg. Lehre vorzugehen.

In Ungarn konnte so unter der Unschlüssigkeit der Regierung die Reformation immer fester Fuss fassen. Die (deutschen) Zipser Städte und die Bergstädte gingen voran, aber auch viele (magyarische) Edelleute nahmen sie an. Matthias Biró Dévay, der hervorragendste Reformator Ungarns, hatte seit 1529 in Wittenberg studiert, darauf 1531 durch Predigt und Schrift in Ofen und Kaschau für die Reformation gewirkt, dann war er als Gefangener nach Wien gebracht worden, wo Faber ihn zu verhören hatte[2]; darauf freigelassen, hatte er in Zápolyas Gebiet seine Predigt wieder aufgenommen, bis auch hier ihn eine dreijährige Haft zum Schweigen verurteilte. Nun begab er sich unter den Schutz eines der evg. gesinnten Magnaten (Nádasdy) und setzte literarisch den Kampf fort, zog aber 1536 wieder nach Deutschland und knüpfte in Wittenberg mit Mel. Freundschaft. Heimgekehrt wirkte er wieder teils als Wanderprediger, teils als Schulrektor, besonders aber literarisch — nun auch der Landessprache sich bedienend; sein Freund Joh. Sylvester (Erdösi) übersetzte das NT ins Ungarische (1541). Wieder vertrieben, zog D. 1541 nach Wittenberg und weiter in die Schweiz und vollzog hier zu Luthers Verdruss (de W 5, 644) seinen Anschluss an die Schweizer, um endlich noch einmal in der Hei-

---

durch die gottlosen Bischöfe sehr verhindert und abgewendet" werde, war eine Ueberschätzung ihrer religiösen Stellung. Doch ist sie wohl die Dichterin des Liedes: „Mag ich Unglück nit widerstan" (BBKG 2, 82 ff.). Ihr Hofprediger Joh. Henckel näherte sich zeitweise der Reformation, blieb aber doch bei Erasmus stehen; vgl. GBauch, J. Henckel. Budapest 1884.

[1] „Lutherani omnes . . capiantur et comburantur."

[2] S. die Akten des Verhörs bei Lampe S. 80 ff.

mat (in Debreczin) dem Anfbau der evg. Kirche — aber nun im Sinne der helvetischen Reformation — sich zu widmen.

Hier war inzwischen die evg. Predigt unaufhaltsam vorgedrungen: der Zipser Propst Joseph Hervát, ja auch die Bischöfe von Neitra und Weszprim gaben ihre Würden auf und bekannten sich zur evg. Lehre. 1545 traten die evg. Ungarn in Erdöd[1] und darauf 1546 in Eperies zu einer Synode zusammen. Wehrlos und entmutigt stand der Katholizismus hier seinem Verfall gegenüber. Ferdinand forderte 1549 ein Bekenntnis ein; die Oberungarn (Bartfeld, Eperies, Kaschau, Leutschau, Zeben) übergaben darauf in der (schon in Eperies angenommenen) Conf. pentapolitana einen Anszug aus der CA, worauf der König sie in Frieden liess. Auch in dem in türkischen Händen befindlichen Teile breitete die Reformation sich aus und fand sogar Förderung durch die Gewalthaber.

2. Auch unter den Sachsen in Siebenbürgen, die auf Ferdinands Seite standen, aber nach hartem Kampf sich 1536 Zapolya unterwerfen mussten, vollzog sich der Sieg der Reformation. Schon seit 1518 waren hier L.s Schriften gelesen worden. Die zielbewusste, geräuschlose Wirksamkeit des 1533 aus Basel nach Kronstadt heimgekehrten gelehrten und frommen Joh. Honter, führte 1542 Kronstadt und das ganze Burzenland offen der Reformation zu, er verfasste die KO (Schriften S. 11 ff.) und hob das Schnlwesen. Hermannstadt folgte 1543, und 1545 traten die evg. Sachsen auf einer Synode zu Mediasch zum Kirchenverbande zusammen. Honter schrieb jetzt (1547) die Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transilvania[2], und der sächsische Landtag gab 1550 dieser KO auch die gesetzliche Sanktion. Als Zápolyas Witwe Isabella mit ihrem Sohn Joh. Sigmund ins Land Siebenbürgen zurückkehrte, fand sie die Reformation so fest begründet, dass gewaltsames Entgegentreten fruchtlos erschien. Joh. Sigmund nahm selbst das evg. Bekenntnis an, der kath. Bischof wurde 1556 Landes verwiesen. Die evg. Landeskirche organisierte sich[3], man versuchte sogar, auch die griech.-kath. Wallachen im Lande zu gewinnen, aber freilich ohne Erfolg, während die magyarische und szeklerische Nation der Reformation sich anschloss.

3. Aber bereits lag der Keim der Zwietracht unter ihnen. Die Spaltung des Protestantismus in Dentschland und der Schweiz wirkte unheilvoll herüber. Im ganzen folgten die Ungarn der helvet., die Deutschen (und Slaven) der luth. Richtung[4]. Noch war bisher von allen Synoden die CA angenommen worden, aber die Verbindung zahlreicher Geistlichen mit der Schweiz (Bullinger) bewirkte, dass zunächst ein Streit um Beseitignng der Altäre sich erhob. Die Bergstädte (Kremnitz u. a.) setzten 1558 dem Calvinismus ein luth. Bekenntnis (Conf. montana) entgegen (bei Borbis S. 22 ff.)[5]. Mel., von den Siebenbürgen

[1] Die Bekenntnissätze der Synode sind verloren; daher wird darüber gestritten, ob dieselbe noch ganz luth. oder bereits mit Hervorkehrung des schweiz. Typus gelautet haben. In Eperies bekannte man sich zur CA und zu Mels. Loci.

[2] Lat. und deutsch in Teutsch, Urkundenb. I 6 ff.; Schriften S. 55 ff.

[3] Das erste deutsch-luth. Gesangbuch (von Val. Wagner) erschien c. 1554. Vgl. Archiv f. siebenb. Landeskunde. N. F. 22, 26 ff.

[4] Daher noch heute im Volksmund die Unterscheidung zwischen „magyarischem“ und „deutschem“ Glauben. Der Besuch der Wittenb. Universität seitens der Ungarn (schola Hungarica) hatte überwiegend Mel. gegolten.

[5] Die von Niemeyer, S. 539 ff. mitgeteilte reformierte Conf. Czengerina ge-

um ein Gutachten angegangen, sandte ein, wenn auch vorsichtig gefasstes, luth. gehaltenes Bedenken über die mannigfachen Differenzpunkte (CR 9, 429 ff., vgl. auch 1039 f.), infolge dessen die Synode zu Mediasch 1560 einige Gegner der luth. Abendmahlslehre ausschloss; darauf aber vollzog sich 1564 in Enyed offen die Spaltung der Siebenbürgen in eine (sächsische) Kirche Augsb. Bekenntnisses und eine (magyarische) helvet. Bekenntnisses. Die gleiche Spaltung erfolgte in Ungarn, wo der Calvinismus immer grössere Fortschritte machte, nach längerem Streit 1567 auf der Synode zu Debreczin, auf der die Magyaren die zweite helvetische Konfession (o. S. 188 f.) annahmen und die Lutheraner sich von ihnen schieden.

Aber bereits hatte auch der Unitarismus (s. Abt. 7, 4) namentlich in Siebenbürgen unter der Begünstigung durch Joh. Sigmund festen Fuss gefasst. Auch Wiedertäufer fanden sich ein. Und der mannigfaltige theol. Hader Deutschlands, der seine Absenker bis nach Ungarn trieb (Anhänger des Osiander; dessen Antipode Stancarus, der persönlich in Ungarn wie in Polen Propaganda für seine Sonderlehre machte [oben S. 214]; Flacianer) hemmte die Entwicklung des Lebens der jungen evg. Gemeinden und arbeitete der auch hier sich vorbereitenden Reaktion des Katholizismus vor.

3. Das Evangelium unter den Südslaven, 1530—79.

Literatur: Trubers Briefe, hrsg. v. Elze, StlV 215, 1897. ThElze, in Jb. d. Gesellsch. f. G. d. Prot. in Oest., 3, 1 ff.; 12, 171 ff.; 14 u. 15; 21, 159 ff.; RE[2] 16, 56 ff. Schelhorn, Ergötzlichk. III 806 ff.

Auch zu den südslavischen Völkern, zunächst in Krain, Kärnten, Steiermark, drang Luthers Evangelium vor. Die ersten Spuren zeigen sich 1530 in Laibach, wo das Haus des Landschreibers Khlobner den Mittelpunkt eines kleinen Kreises Evangelischer bildete; im Jahre darauf wurde der junge krainische Priester Primus Truber an den Dom in Laibach berufen und predigte hier in Luthers Sinn, und als es ihm hier verwehrt wurde, in einer andern Kirche, fand auch bald an dem Domherrn Paul Wiener einen Gesinnungsgenossen. Trotz mancher Fährlichkeit konnten beide bis 1547 (Truber seit 1542 gleichfalls als Domherr und speziell mit Predigten in der windischen Volkssprache betraut) sich hier halten; dann schritt im Schmalk. Kriege der Bischof gegen beide ein. Truber entfloh; Wiener wurde gefangen, nach Wien transportiert und endlich zur Auswanderung nach Siebenbürgen begnadigt, wo er in Hermannstadt ein reiches Arbeitsfeld fand und 1553 erster Superintendent der evg. Kirche Siebenbürgens wurde. Truber wendete sich 1548 nach Deutschland, fand Anstellung in Rothenburg a. T. (dann in Kempten). Jetzt setzte er sich zur Lebensaufgabe, seinen windischen Landsleuten, deren Dialekt noch ganz ohne Literatur war, das Evangelium in Druckschriften zugänglich zu machen. In unermüdlicher Arbeit, teilweise in Verbindung mit Vergerius, besonders aber unterstützt durch den nach Württemberg ausgewanderten steirischen Edelmann Freiherrn Hans Ungnad, schuf er ihnen den Katechismus, das NT (1555 ff.), die Psalmen, Glaubensbekenntnisse, eine Postille, Kirchenlieder u. a. in Uebersetzung,

---

hört nach KMüller, Bek. S. XXXVIII nicht ins J. 1557, sondern erst ins J. 1570. Zwei Bekenntnisse der ref. Ungarn von 1562 siehe bei letzterem S. 265 ff. u. 376 ff.

[1] Niemeyer 539 ff. Schaff I 589 ff.

teilweise in freier Bearbeitung deutscher Schriften. Tübingen druckte die meisten dieser Schriften. Ein jüngerer Freund Trubers, Steph. Consul, übertrug dann wieder vieles davon ins Kroatisch-Illyrische. Inzwischen nahm die evg. Bewegung in der Heimat so zu, dass die krainischen Landstände Truber als Landschaftsprediger berufen konnten; von 1561—1565 organisierte er das evg. K-Wesen (sloven. KO 1564; evg. Landschaftsgymnasium). Wurde er auch 1565 durch Erzherzog Karl vertrieben, so blieb doch eine organisierte evg. Kirche als sein Werk im Lande zurück, bis unter dem Jesuitenzögling Ferdinand die Gegenreformation (s. 1599) auch hier zerstörte, was evg. Glaube geschaffen hatte. Inzwischen war aber noch 1572/9 durch Dalmatin die ganze hl. Schrift den Slovenen in ihrer Sprache geschenkt; Steiermark, Kärnten und Krain hatten gemeinsam die Druckkosten aufgebracht.

Dritte Abteilung.

Die Restauration des Katholizismus.

Vorbemerkung.

Der Ruf nach kirchlicher Reform war seit den schrecklichen Zeiten des päpstlichen Schismas schon am Ende des MA oft und laut erschollen; manche Versuche waren gemacht (Reformkonzilien, Klosterreformen); aber die Verweltlichung der Kurie, das Uebergewicht weltlicher Machtinteressen vor den kirchlichen hatte alle Reformen gelähmt. Noch am Ende des MA war in der spanischen Kirche durch Isabella und Ximenes eine kath. Reform begonnen (II 544 f.), die den Thomismus in der Lehre, Hebung und Disziplinierung des Klerus und der Klöster erstrebte, daneben auch heisserem religiösen Verlangen mit den Andachtsmitteln der Mystik Befriedigung bot. Nicht das verweltlichte Papsttum, sondern der Staat stützte diese Auffrischung des kirchlichen Lebens. Der Episkopat verjüngte sich durch eifrige Bettelmönche. Der Humanismus trat hier in den Dienst der Theologie (Univ. Alcalá). Es war eine klerikale, aber zugleich spanisch-nationale Bewegung, die am Lehrgebäude der Scholastik strikte festhielt, aber mit Energie das kirchliche Leben besserte und auch das Bibelstudium förderte. Wäre diese Reform früher wirksam geworden und bereits weiter vorgedrungen gewesen, als Luther auftrat, so wäre vielen wirksamsten Anklagen der Boden entzogen und manches Bedürfnis befriedigt gewesen, und Rom hätte dann nicht den furchtbaren Abfall erlebt, den ihm die ersten Reformationsjahre brachten. Aber diese Reform war zu spät gekommen, und die Verblendung der Kurie hatte alles getan, der Reformation zu ihrem ersten grossen Siegeszuge zu verhelfen. Erst um das Jahr 1540 erfolgt durch die Krisis an dem

römischen Hofe und durch die Gründung des Jesuitenordens, Spaniens Geschenk an die Kirche, ein Umschlag, von dem an die römische Kirche ihre Reformen und ihren organisierten Kampf der evg. Reformation entgegengestellt. Zu spät, um noch eine Verständigung mit dem Protestantismus finden zu können (Reunion); zu spät, um noch die Stimmen zur Geltung kommen zu lassen, die eine Annäherung und ein Eingehen auf die religiösen Gedanken der Reformation befürworteten; aber doch noch früh genug, um die Reformation zum Stillstand zu bringen und bedeutende Teile ihres Gebietes und ihres Einflusses ihr wieder zu entreissen. Naturgemäss hat diese kath. Restauration spanisch-italienischen Ursprungs, wie sie der Reformation gegenüber nur schroffe Zurückweisung hatte, auch die Elemente in ihrer eigenen Mitte, die irgendwie der Reformation verwandte Züge trugen, so den Augustinismus und den nationalkirchlichen Trieb, unterdrücken müssen; dieser Katholizismus musste als Romanismus ausreifen.

Erstes Kapitel.

Der Durchbruch der katholischen Reaktion und die Vernichtung der Reformation in Italien.

1. Evangelische Regungen und katholische Reformen, 1520—42.

Quellen u. Literatur: BENRATH, Ueber die Quellen der ital. Ref.-G. Bonn 1876; ders. in RE 9, 524 ff. Bibliot. della riforma Ital. Rom 1883 ff. DANGERDESIUS, Specimen Ital. Ref. Lugd. Bat. 1765; Literarhistorisches in SCHELHORN, Amoenitates und Ergötzlichkeiten. CCANTÚ, Gli Eretici d'Italia. 3 t. Turin 1865—1867. ECOMBA, I nostri protestanti. II. Florenz 1897. LPASTOR, Gesch. der Päpste. III 1895 Einleitung; IV 1. 1906. FDITTRICH in JGG 5, 319 ff.; 7, 1 ff. Ders., Gasp. Contarini. Braunsb. 1885. MPHILIPPSON, G. Westeuropas im ZA von Philipp II. Berl. 1882, 1883. WMAURENBRECHER, Kath. Reformation I. EGOTHEIN, Ign. v. Loyola u. die Gegenref. Halle 1895. JBURKHARDT, Kultur d. Renaissance.[3] II 199 ff. Renata von Ferr.: BFONTANA, R. di F. Roma 1889, 93. ERODOCANACHI, Paris 1896 (ThLZ 1897, 78 ff.). J. Valdés: RE[2] 16, 276 ff.; WILKENS, G. d. span. Protest. Gütersl. 1888, S. 86 ff.; sein Mercur u. Charon in Reformistas antig. españ. IV u. in EBÖHMER, Roman. Stud. 19; seine Considerazioni in Bibl. Wiffeniana I 63 ff. (deutsch von BÖHMER. Halle 1870). Ueber den ganzen neapolitanischen Kreis: LAMABILE, Il S. Officio della Inquisiz. in Napoli I. Città di Castello 1892. Gaetano v. Tiene: WLÜBEN. Regb. 1883; Caraffa: BENRATH in RE 15, 39 ff. BENRATH, Ref. in Venedig. Halle 1887; ders., Julia Gonzaga. Halle 1900; Bern. Ochino,[2] Braunschw. 1892; RE 14, 256 ff.; ders., Theatinerorden in RE 19. Consil. de emendanda eccl. in LEPLAT. Monum. Trid. II 596 ff. SCHELHORN, De consilio de emend. eccl. auspic. Pauli III. conscripto. Tiguri 1748.

Ueber die Errichtung der Inquis. in Rom: Reusch, D. Index I 169 ff. Benrath in HZ 44, 460 ff. und in RE 9, 163 ff.

1. Der durch alle Länder Europas flutende Strom der reformatorischen Gedanken zeigte, wie tief Roms Macht über die Geister erschüttert worden war trotz des offiziellen Sieges des papalen Systems über alle früheren Reformtendenzen, wie ihn das Laterankonzil (II 528 f.) gefeiert hatte. Lange Zeit hindurch erschienen die Kräfte der Kirche der neuen Bewegung gegenüber wie gelähmt. Vor allem durch Schuld der Päpste selbst. Anstatt ihr ernstestes Interesse dem ungeheuren Abfall in Deutschland zuzuwenden, richteten sie ihre Aufmerksamkeit immer wieder in erster Linie auf die Erhaltung ihrer Machtstellung in Italien. Das Papsttum versäumte, den allseitig bedrohten Katholizismus zu retten. Selbst auf dem durch die mannigfachsten Interessen mit Rom verknüpften Boden Italiens wankte seine Herrschaft über die Geister.

Neben kritischen und aufklärerischen Tendenzen zeigen sich auch hier tiefere religiöse Regungen evg. Art. Italien stand literarisch, ästhetisch und künstlerisch auf der Höhe der weltlichen Kultur der Zeit, die feinst gebildete höhere Gesellschaft in sich bergend, die der Humanismus mit seiner Erneuerung der Antike, seiner formellen Befreiung und seiner Erweiterung des Gesichtskreises, seiner ästhetischen Verfeinerung gehoben hatte. Die Kunst nahm, von den festen kirchlichen Traditionen sich loswindend, mächtigen Aufschwung, der Natur und zugleich den Einflüssen der Antike sich öffnend. Ein stark entwickeltes politisches Leben mit völlig weltlichen, rücksichtslos egoistischen Maximen kam dazu. Diese Kultur der Renaissance, innerlich von den kirchlichen Voraussetzungen emanzipiert, oft zu heidnischen Idealen und Lebensauffassungen führend, nicht selten im Bunde mit sittlicher Frivolität, wusste doch mit dem bestehenden Kirchentum sich im ganzen recht gut zu stellen. Waren auch viele Gebildete gegen die Kirche, die ihnen in ihren Vertretern das übelste Beispiel gab (Macchiavelli, Discorsi I 12), durchaus kritisch gestimmt; war auch Irreligiosität am Hof Leos X. das offene Geheimnis der höheren Gesellschaft, so rechnete man doch hier wie in Venedig und Florenz mit der Kirche und ihren Herrschaftsansprüchen wie mit jeder andern gegebenen weltlichen Macht. Die Herrschaft des Papstes über die Gesamtkirche erscheint als ein Interesse Italiens; der Glanz der Kirche, für Unzählige eine Sache ihres pekuniären Nutzens, ist populär, dem Volk eine Freude, dem gerade die weltlichen und heidnischen Züge an Roms Gestalt zusagen; sie geben seiner Frömmigkeit das Gepräge. Denn die Volksfrömmigkeit ist wenig mehr als ein leicht verschleiertes Heidentum, fast ohne religiöse Kenntnisse, aber voller Verehrung für seine Priester trotz aller sittlichen Verderbnis des Klerus, und noch mehr voller Bewunderung für alle sinnenfälligen Erscheinungen mönchischer und asketischer Heiligkeit.

2. Aber es fehlt auch nicht unter den Gebildeten und Edlen der Nation an solchen, deren hochentwickelte Bildung zugleich nach religiöser Vertiefung und Erneuerung verlangt. Männer, die später durch die Entwicklung der Dinge ins entgegengesetzte Lager getrieben wurden, standen in den beiden ersten

Jahrzehnten der Reformation noch nahe zusammen, verbunden durch das Begehren nach Wiederbelebung des erstorbenen religiösen Lebens. So jener Kreis von 50—60 Geistlichen, der sich zu Rom 1523 zum „Oratorium der göttlichen Liebe“ (RE 14, 424) und darin für gemeinsame Ausübung kirchlicher Frömmigkeit verband. Die Tendenzen aufrichtiger kath. Devotion und das Bestreben, den Klerus sittlich zu erneuern, treten hier auf ohne jede Kritik an der Kirche und ohne Zusammenhang mit den Ideen der Reformation. Sadolet, Giberti, Caraffa u. a. gehörten der Vereinigung an, deren Wirksamkeit auch nach Vicenza, Verona, Venedig sich erstreckte; an letzerem Orte bildete sich ein ähnlicher Kreis unter Führung Contarinis. Der Sturm des Jahres 1527 sprengte den Kreis auseinander. Aber der lebhafte literarische Verkehr warf auch von Deutschland und der Schweiz neue Ideen ins Land, zunächst nach Norditalien (RE 14, 528). Schriften L.s u. a. wurden in ital. Uebersetzung (zum Teil unter Pseudonyme verhüllt) verbreitet, so L.s „An den christlichen Adel“ als Libro de la emendatione et correctione dil stato Christiano 1533 (wahrscheinlich durch Barthol. Fonzio WA 6, 400 f. 632) und Mel.s Loci als I principii de la Theologia di Ippofilo da Terra Nigra (c. 1534, CR 22, 654 ff.) [1]. Die Spannungen und Kämpfe zwischen Kaiser Karl und Clemens VII., die 1527 zur Eroberung Roms führten (S. 73 f.), wie überhaupt die politischen Verwicklungen, beförderten in weiten Kreisen die Kritik an der weltlichen Macht des Papsttums und der verweltlichten Kirche. In Venedig begünstigte schon der politische Unabhängigkeitssinn der mächtigen Handelsrepublik die freieren Regungen, wenigstens so weit, dass man nicht geneigt war, römischen Forderungen zu Diensten zu sein. Hier wurde 1530 die italienische Uebersetzung des NT von Bruccioli, 1532 auch die ganze Bibel gedruckt. Angesehene Venetianer verfolgten mit lebhaftem Interesse den Gang der deutschen Reformationsverhandlungen und traten mit Mel. in briefliche Verbindung. Herzogin Renata von Ferrara, eine französische Prinzessin, 1527 mit Ercole von Este vermählt, machte den kleinen Hof von Ferrara zum Sammelpunkt der auserlesensten Geister (S. 178); evg. gesinnte wie für eine kath. Reform interessierte Männer traten in Verkehr mit ihr, ein Calvin wie ein Contarini; dabei erfreute sie sich auch der Gunst Pauls III. In Modena bildete sich frühzeitig eine Gemeinschaft von eifrigen Anhängern der evgl. Gnadenlehre [2], wurde auch seit 1536 von dem Bischof Giovanni de Morone, einem Freund Contarinis, begünstigt, auch noch nachdem der Augustiner Fra Serafino sie in Kontroverspredigten eifrig angegriffen hatte. Es war die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben an Gottes Gnade und Christi Verdienst, die hier gepflegt wurde. Auch Morones Eintreten für die päpstlichen Interessen als Nuntius in Deutschland 1536—1538 und dann wieder beim Wormser Gespräch 1540 hinderten ihn nicht, jene Lehre gewähren zu lassen; er meinte, dass die Autorität und das System der Kirche mit jener evg. Auffassung vereinbar seien. Einer

[1] Comander in Chur 10. Apr. 1533: Apud Italos Evangelium Christi plurimos habet fautores, quamvis palam et libere nihil audeant. Crebras ad me dant epistolas. Ego multos ad eos mitto libros Zwinglii, Oecolampadii, Buceri et similium. Lutheri etiam libros plurimum postulant, ego vero, quantum possum, detrecto et caveo, ne ad eos veniant, propter dissidium, quod ecclesiae obtrudit et fovet. (Arbenz, Vadians Briefs. V, 1, 118.)

[2] Vgl. Sommario della s. Scrittura; dazu RE 9, 542 u. o. S. 197.

der wichtigsten Sammelpunkte für evg. gesinnte Stille im Lande aus allerlei Ständen, welche die Formen des kirchlichen Lebens mit evg. Inhalt zu füllen gedachten, wurde während der dreissiger Jahre Neapel. Die bedeutendste religiöse Persönlichkeit war hier Juan Valdés, ein geborener Spanier, Bruder des 1532 verstorbenen kaiserlichen Sekretärs Alfonso (S. 74). Juan, ein Mann auch von humanistischen Verdiensten (Dialogo de las lenguas), schrieb 1528 den scharf satirischen Dialog „Merkur und Charon", ähnlich dem von seinem Bruder verfassten Dialog „Lactanz", nur reicher an theologischen Erwägungen als dieser, in denen sich Gedanken des Erasmus mit denen einer quietistischen Mystik mischen. Aus Spanien kam er 1531 nach Rom, vom Papst nach seinem Frieden mit dem Kaiser zum Kammerherrn befördert; meist aber lebte er in Neapel als geistiger und geistlicher Mittelpunkt eines Kreises von religiös Erweckten, der zeitweise 3000 Anhänger zählte (darunter viele Schulmänner), die, „ohne die Staatskirche geradezu anzugreifen, unabhängig den festen Grund eines freien Reiches Gottes zu legen suchten". Für die verwitwete Herzogin von Trajetto, Julia Gonzaga, deren Gewissensrat er wurde, beschrieb er den evg. Heilsweg im Alfabeto Christiano; er übersetzte den Psalter, schrieb erbauliche Erklärungen besonders neutest. Bücher und gab in den Cento e dieci divine considerazioni Anleitung zu dem Leben des geistlichen Menschen in Gott. Kurz vor dem Ausbruch der Verfolgung starb er 1541. Aus dem um Valdés sich sammelnden Kreise ging die bekannteste und berühmteste Schrift des evg. Italien, vom Benefizio di Cristo, hervor, als deren Verfasser, nachdem man lange auf Aonio Paleario gemutmasst hatte, der Augustiner von San Severino bei Neapel, Benedetto da Mantova, bekannt geworden ist (Benrath in RE 9, 542). Von andern Gliedern des Kreises sind Pietro Martire Vermigli, Marcantonio Flaminio, der Franziskaner Ochino zu nennen; selbst der bald darauf zum Kard. erhobene Engländer Pole (S. 211) stand dem Kreise vorübergehend nahe. Der Anschluss vornehmer Frauen gibt dieser ital. Reformation ein eigenartiges Gepräge in Weichheit der Empfindung und einem ästhetischen Zuge; eine ernste, gehaltvolle Geselligkeit erblüht. Aber es fehlen festere Formen der Gemeinschaft und ein zielbewusstes Handeln nach aussen.

3. Inzwischen hatte, besonders seit dem Sacco 1527, der Gedanke einer kath. Reformation weitere Kreise und neue Ausgestaltung gewonnen. Jenes „Oratorium" konnte wohl Einzelnen Erbauung und Stärkung des religiösen Sinnes gewähren, aber der gelegentliche, rein private Charakter der Vereinigung, die Unregelmässigkeit in der Teilnahme der Genossen an den gemeinsamen Bestrebungen hinderte die Wirkung ins Weite. Da entstand unter Mitgliedern des Oratoriums der Gedanke, durch eine Ordensgründung den Zielen festere Gestalt zu geben und in höherem Masse für die Reform der Kirche wirksam zu werden. Graf Gaetano von Tiene gründete mit Caraffa und einigen andern Genossen des Oratoriums 1524 den Theatinerorden (der Name wurde dem Bistum Caraffas Theate [Chieti in den Abruzzen] entlehnt), eine Kongregation regulierter Kleriker, die, in der Strenge persönlicher Besitzlosigkeit die Bettelorden überbietend, sich die

Aufgabe setzte, einen religiös ernsten, kirchlich geschulten Klerikerstamm zu bilden; dieser sollte das Interesse des kath. Volkes an seinem Kultus (durch häufigeres Kommunizieren und bessere Predigtweise) beleben, der Krankenpflege mit rücksichtsloser Aufopferung sich widmen, die Ketzerei in jeder Gestalt bekämpfen. Schnell verbreitete sich der Orden über ganz Italien, mit ihm die Losung: kirchliche Reform, aber auch Verteidigung jedes klerikalen Machtanspruches und Kampf gegen die Ketzer! In Giov. Pietro Caraffa tritt hier die Persönlichkeit in den Vordergrund, in der sich diese beiden Gedanken aufs innigste verbinden.

Schon als Bischof von Chieti 1504 hatte der fromme Neapolitaner den entarteten Klerus unnachsichtig reformiert. In mehrjährigem Aufenthalt in Spanien am Hofe Ferdinands d. Kath. hatte er jene starke kath. Reformströmung kennen gelernt, die unter Rückgang auf den hl. Thomas als auf den Normaltheologen Besserung der Disziplin und der Sitten und zugleich Rückeroberung der Macht und des Ansehens der Kirche, wie sie es in den Glanzzeiten des MAs besessen, energisch erstrebte. Zugleich war er hier ein Feind Spaniens und der Habsburger geworden. Unter Adrian VI. hatte er dann an einem Reformentwurf für die kirchliche Verwaltung gearbeitet, auch unter Clemens sich eifrig für kirchliche Reformen bemüht. Seit der Plünderung Roms 1527 tritt bei ihm immer schärfer die Forderung unnachsichtlicher Aufspürung und Verfolgung der Ketzer in den Vordergrund: „Ketzer müssen auch als Ketzer behandelt werden!“ Als Paul III. der Berufung des Konzils näher treten musste, um nicht die kath. Kirche in Deutschland völlig zu verlieren, galt es in Rom, sich über die Mittel zu verständigen, die man zur Heilung der Schäden der Kirche, auch der Kurie selbst, ergreifen könnte. Der Papst, den die neuen relig. Tendenzen innerlich unberührt liessen, der aber doch ihre Bedeutung spürte, ernannte 1536 eine Kommission, welche die kirchlichen Missbräuche zusammenstellen und ihm vortragen sollte: Caraffa, Pole, Sadolet, Contarini u. a. gehörten ihr an und arbeiteten mit Eifer und Freimut, ohne die Sünden des Hauptes zu schonen. Ein Consilium de emendanda ecclesia 1537 (auch von Luther 1538 deutsch herausgegeben, ohne Verständnis dafür, dass hier wirklich ein Reformeifer sich regte) war die Frucht ihrer Arbeit. 1536 hatte auch Kard. Campegio in Verbindung mit seinem Bruder eine ausführliche Beantwortung der Gravamina der deutschen Nation übergeben, in der er viele Beschwerden als begründet anerkannte und einer Reform des kirchlichen Systems das Wort redete (NB 2, 341 ff.). Aber Paul III. fand in seiner nächsten Umgebung Widerstand und verschob die nötige Reform der Kirche zugleich mit dem Konzilsprojekt.

Von nun an trat Caraffa an die Spitze der reaktionären Partei, half die zu Vermittlungen geneigte Reformpartei (Contarini-Pole) zurückdrängen; die Macht des bestehenden Systems und der kirchlichen Institutionen sicherte der im Dogma und in der Verfassung beharrenden das Uebergewicht, nur dass sie zu Reformen der kirchlichen Praxis sich entschloss; — das Regensburger Gespräch ist

der letzte erfolglose Versuch friedlicher Auseinandersetzung mit den Protestanten (o. S. 141 ff.). Caraffa erreichte, dass Paul III. am 21. Juli 1542 durch die Bulle Licet ab initio die Inquisition nach spanischem Muster reorganisierte und in Rom unter seinem Vorsitz das Sant' Uffizio einrichtete. (RE 15, 36. Auch Ignaz von Loyola hatte hiebei mitgewirkt.) Prinzip war, die Hochgestellten unter den evg. Gesinnten vor allem zur Bestrafung zu ziehen, „denn davon hängt das Heil der unteren Klassen ab" (RE 9, 163).

Aus jener religiösen Bewegung innerhalb der römischen Kreise wird so eine stramm kirchliche Reaktion gegen jede Neuerung, ein starres Festhalten an den Grundlagen des kirchlichen Systems, verbunden mit einem Kampf auf Tod und Leben gegen die Neuerer.

2. Die Vernichtung der italienischen Reformationskreise, 1542—67.

Literatur: Forts. BFontana, Docum. Vatic. contra l'eresia luterana in Italia in Arch. della Soc. R. di Storia Patria 15, 71 ff. Ueber P. Martyr: CSchmidt. Elberfeld 1858; RE² 16, 356 ff. Paleario: Benrath in RE 14, 601 ff. RStähelin, Briefe aus der Ref.-Zeit. Basel 1887, S. 27 ff. C. Sec. Curione: ZhTh 30, 571 ff.; 42, 411 ff.; RE 4, 353 ff.; Hoennicke in NkZ 12, 801 ff. Olymp. Morata: Opp. Basil. 1570; RE 13, 461 ff. Vitt. Colonna: EFerrero et GiusMüller, V. C. Carteggio. Torino 1889. Biogr. von Reumont. Freib. 1881; dazu Benrath in Augsb. Allg. Ztg. 4. Jan. 1882; Campori. Modena 1878. Vergerius: CHSixt, P. P. Verg. Braunschweig 1855. Briefw. zw. Herz. Christoph u. P. P. V. (StBlV 124). Tüb. 1875. NB I. Ferrai in Archivio stor. Ital. 15 u. 16. FHubert, V.s publizist. Tätigkeit. Gött. 1893. Spiera: CR 20, 613 ff. Rönneke, in ZhTh 44, 71 ff. Carnesecchi: AAgostini. Flor. 1899. Benrath in HTb 6. F. 4, 168 ff. Ders., Caraccioli in RE 3, 723 ff.

1. So begann der blutige Vernichtungskampf gegen die evg. Reformpartei Italiens. Viele Opfer fielen[1], viele fanden vertrieben ausserhalb der Heimat eine Zuflucht; kein Wunder aber auch, dass in diesem Verfolgungskampfe bei vielen die besonnene und ruhige Entwicklung der evg. Gedanken gehemmt und ein Radikalismus antitrinitarischen oder skeptischen Gepräges, besonders aber auch täuferischer Enthusiasmus geweckt wurde. Zum Radikalismus trieb ja schon der den Evangelischen romanischen Blutes nahe liegende prononzierte Gegensatz gegen die antik-heidnische Gestalt, die der Volkskatholizismus dort trägt.

---

[1] Zusammenstellung der in Rom selbst Hingerichteten bei Döllinger-Reusch, Die Selbstbiogr. Bellarmins S. 235 ff. Graf Hoensbroech, Papsttum I 122 ff. Lpz. 1900. Vgl. ferner das Compendium processuum in Arch. della Soc. Rom. di Stor. Patr. 3, 268 ff., 449 ff.

Der Valdéssche Kreis wurde zersprengt. Der Augustinerchorherr Petrus Martyr Vermigli, ein Florentiner aus edlem Geschlecht, geboren 1500, Prior eines Klosters in Neapel, dann 1541 in Lucca, musste aus wirksamer Predigt des Evangeliums heraus 1542 vor der Inquisition flüchten, fand Zuflucht in Zürich, Basel, Strassburg und trat in die Reihen der ref. Theologen als ein wirksamer Mitarbeiter ein, dem wir bereits S. 209 begegnet sind. Bernardino Ochino aus Siena, erst Franziskaner-Observant, dann zu den noch strengeren Kapuzinern übergetreten, berühmter Ordenswanderprediger, vom Papst zum „apostolischen Missionar“ ernannt, wurde durch Bibelstudium und durch persönliche Berührung mit Valdés ins Evangelium eingeführt. 1541 zwar noch trotz bereits gegen ihn schwebender Anklage zum zweiten Male zum Ordensgeneral gewählt, musste er schon im Jahre darauf, von der Inquisition geladen, von Contarini gewarnt, gleich Vermigli die Flucht ergreifen; in Genf wurde er Prediger einer dort sich sammelnden Flüchtlingsgemeinde, später unter Eduard VI. einer gleichen in London. Nach der Schweiz zurückgekehrt, eine Zeitlang Prediger der aus Locarno (S. 190) vertriebenen evg. Italiener in Zürich, gab er sich mehr und mehr der Skepsis und dem Grübeln in Sachen des Glaubens wie der christlichen Ethik (Polygamie?) hin und schuf sich damit ein trauriges, ruheloses Wanderleben († 1565)[1]. Durch Valdés und Vermigli angeregt, verliess auch ein Neffe Caraffas, Marchese Galeazzo Caraccioli 1551 Hofamt und glänzende Lebensstellung und begab sich nach Genf, widerstand auch glaubensmutig allen Bemühungen der Familie, selbst den Versprechungen des Papst gewordenen Onkels, ihn in die Heimat zurückzuführen; vergeblich bemühte er sich, seine Gemahlin zu bewegen, sein Exil mit ihm zu teilen. Als eine hochangesehene Stütze der ital. Flüchtlingsgemeinde in Genf starb er 1586. Der Humanist Aonio Paleario in Siena, 1542 wegen einer Schrift über den Versöhnungstod Christi in Anklagezustand versetzt, vermochte zwar diesmal noch durch meisterhafte Selbstverteidigung seine Freilassung zu gewinnen, aber nach vorsichtiger Wirksamkeit in Lucca, dann in Mailand, packte ihn 1567 die Anklage zum zweiten Male; nach dreijähriger Gefangenschaft starb er den Tod der Ketzer. Den Humanisten Coelius Secundus Curio, den die Schriften der Reformatoren fürs Evangelium gewonnen hatten, ergreift zuerst in Turin die Inquisition; nur durch List entspringt er dem Gefängnis; nachdem er am Hofe Renatas von Ferrara geweilt und dort die edle Olympia Morata dem Evangelium gewonnen, versucht er, wie früher in Pavia, so jetzt auch an der Universität Lucca für die Reformation zu wirken, bis auch er 1542 in die Schweiz flüchten muss. Erst in Lausanne, dann in Basel (Lehrstuhl für Rhetorik) fand er Tätigkeit im Dienst des Humanismus und eines von ihm latitudinarisch, weder scharf calvinisch noch luth. gefassten, ihm daher den Vorwurf des Pelagianismus und auch des Antitrinitarismus eintragenden Protestantismus. In seinen „Pasquilli“ 1544 (bes. Pasquillus ecstaticus) hat er über das Papsttum witzigen Spott in reichem Masse ausgeschüttet.

[1] Er ist der charakteristische Vertreter des jungen Evangeliums in Italien in der Hast, mit der er Problemen nachging, die der kirchlich befestigte und geklärte deutsche Protestantismus schon hinter sich hatte. In Erinnerung an die Schmach, die Landgraf Philipps Doppelehe und ihre theol. Verteidiger der evg. Sache gebracht hatten, versteht man die Härte, mit welcher Zürich ihn behandelte. Vgl. Bossert in ThLZ 1893, 212.

Auch Renata konnte nicht hindern, dass 1545 in Ferrara die Inquisition eingeführt, die dort versammelte evg. Gemeinde zerstreut, einzelne standhafte Bekenner getötet wurden; sie selbst wurde 1554 als verdächtig in Haft genommen, unterwarf sich aber, wenn auch nur äusserlich; nach ihres Mannes Tode kehrte sie 1560 nach Frankreich zurück, hier noch bis zu ihrem Tode (1575) in den Schreckenszeiten der Religionskriege als Schützerin der Protestanten in Segen tätig. Die vielbewunderte Olympia Morata, die klassisch gebildete Gesellschafterin der Tochter Renatas, zuerst durch Curio aus der ihr von früh auf heimischen Welt der Klassiker zur Bekanntschaft mit dem Evangelium und seit 1548 auch aus dem veräusserlichenden Hofleben zu evg. Ernst gelangt, folgte 1551 ihrem Ehemann, dem deutschen Arzte Grunthler, nach Deutschland und fand hier den Schutz, den ihr die Heimat versagte († 1555). Die edle Dichterin Vitt. Colonna, Markgräfin von Pescara, die Freundin des Kard. Reg. Pole und gleich diesem an einer evg. gearteten Rechtfertigungslehre sich aufrichtend, tat doch nicht den entscheidenden Schritt, der sie von der römischen Kirche losgelöst hätte. In Venedig, wohin anfangs die Inquisition ihren Arm nicht zu strecken vermochte, unterhielt besonders Balthasar Altieri, ein Neapolitaner in Diensten des englischen Gesandten, die Verbindung der kleinen evg. gesinnten Gemeinde mit Deutschland. Neben L.s und Mel.s Schriften las man die der Schweizer und der Strassburger, — aber auch die Schriften des Servet. Grosses Aufsehen musste hier erregen, dass Vergerio, der Bischof von Capodistria, plötzlich als „Lutheraner" denunziert wurde. Einst juristischer Dozent in Padua, dann Rechtsanwalt zu Venedig, hatte er sich, als er nach kurzem Eheglück die Gattin verloren, 1530 der Kirche zugewendet, war päpstlicher Sekretär, dann schnell päpstlicher Bevollmächtigter in diplomatischen Missionen geworden; 1533 war er von Clemens VII. als Nuntius an Ferdinands Hof entsendet worden; Paul III. übertrug ihm 1535 aufs neue den gleichen Posten (o. S. 131). Zwar nicht ohne Ehrgeiz, aber auch mit unbestechlichem Gerechtigkeitsgefühl hatte er energisch seines Amtes gewaltet, ein Feind der Ketzer, aber auch ein freimütiger Tadler der kirchlichen Missbräuche, auf kirchliche Reformen, vor allem auf die Berufung des Konzils unerschrocken dringend. Mit dem Bistum von Modrusch in Kroatien, dann mit dem in seiner Vaterstadt belohnt, war er 1536 heimgekehrt; noch einmal war er beim Wormser Religionsgespräch 1540 in Deutschland erschienen und für das allgemeine Konzil tätig gewesen, im Auftrage Franz I., ungewiss ist, ob dabei in geheimer Mission des Papstes[1], jedenfalls misstrauisch von den offiziellen Vertretern der Kurie betrachtet, in seiner Haltung auch hier Repräsentant der kath. Reformpartei. Heimgekehrt erlebte er über der Arbeit an einer Schrift „gegen die Apostaten in Deutschland" eine tiefgehende Sinnesänderung. Ende 1544 erhoben die Mönche in Capodistria, aufgebracht über die strenge Zucht, die er unter dem Klerus hielt, gegen ihn die geheime Anklage, dass er luth. Ketzerei aussäe. Der darauf folgende Prozess vor dem venetianischen Inquisitionstribunal zog sich in die Länge; man verweigerte dem Verdächtigen den Sitz auf dem Tridentinischen Konzil. Dies wirkte entscheidend auf seine innere Entwicklung ein (Hubert S. 244 ff.). 1548 nahm man den Prozess gegen ihn wieder auf; am 3. Juli 1549 entsetzte der Papst ihn als Ketzer seines Amtes sowie seiner

---

[1] Vgl. RMoses, Die Religionsverh. zu Hagenau u. Worms. Jena 1889, S. 91 ff. Hubert S. 7 ff., 243 ff. ZKG 20, 529. 531 f.

priesterlichen Würde. Der Verhaftung entzog er sich durch Flucht nach Graubünden, siedelte 1553 als „Rat" Herzog Christophs nach Tübingen über, fortan in unruhigem Wanderleben († 1565) nur noch durch zahlreiche, meist polemische Flugschriften[1] und durch Briefwechsel mit Volksgenossen dem Evangelium in Italien dienend. Schon im Jahre seiner Flucht veröffentlichte er[2] die tragische Geschichte des Franz Spiera, eines Advokaten in Cittadella, der, als nach den kaiserlichen Siegen auch Venedig sich nicht länger der Arbeit der Inquisition entziehen konnte, 1548 nach wiederholtem Verhör feierlich den evg. Glauben abgeschworen, ein halbes Jahr darauf aber unter entsetzlichen Gewissensqualen in dem Bewusstsein, die Sünde wider den hl. Geist begangen zu haben, in Verzweiflung gestorben war. Die Erfahrungen an diesem Krankenlager hatten Vergerius zu voller innerer Entscheidung gebracht.

2. Heftiger noch wurden die Verfolgungen, als der 79jährige Caraffa 1555 den päpstlichen Stuhl bestieg. „Ganz Italien überzog er mit einem Netze von Inquisitionsuffizien, die mit dem Sant Uffizio in Rom in Verbindung standen." Die Verhandlungen der Inquisitionskongregation versäumte er nie und erweiterte ihre Kompetenzen auch auf Vergehen, die mit dem Glauben nicht direkt in Zusammenhang standen. Kard. Morone, den er als seinen mutmasslichen Nachfolger hasste, wurde 1557 als der Ketzerei verdächtig gefangen gesetzt; erst Pius IV. brachte ihn wieder zu Ehren. Auch Reg. Pole geriet in Untersuchung; nur sein Tod rettete ihn vor der Inquisition. Der weltlich gesinnte, lebensfrohe, kluge, persönlich durchaus nicht eifrige Pius IV. (1559—1565) konnte das System nicht ändern. Der alte, finstere und zelotische Genosse Caraffas, Ghislieri, vollendete als Pius V. das Werk der Zertretung des ital. Protestantismus. Julia Gonzaga, schon lange als verdächtig angesehen, wurde nur durch den Tod (1566) vor der Inquisition gerettet; ihr in Rom durchstöberter brieflicher Nachlass bot die Handhabe, auch gegen den edlen Pietro Carnesecchi einzuschreiten, der, einst Sekretär und Protonotar unter Clemens VII., Genosse des Oratoriums und des Valdésschen Freundeskreises, dann in Padua der geheime Förderer stiller evg. gesinnter Kreise, zuletzt Rat des Herzogs Cosimo II. von Florenz, jetzt der Inquisition zum Opfer fiel (1567), nachdem sie schon vorher zweimal vergeblich ihre blutgierige Hand nach ihm ausgestreckt hatte.

Die rücksichtslose Anwendung der Gewalt konnte ihr grausiges Werk hier um so eher vollenden, als die reformatorische Bewegung weder an den Fürsten noch auch an der Gemeinde einen Rückhalt fand. Die Träger der Bewegung blieben überwiegend kleinere Kreise der Gebildeten; die romanische Volksart hing zumeist fest an dem sinnlichen Kultus, den Rom bietet, eine religiöse Bewegung der Massen des Landvolks und der unteren Schichten in den Städten war nicht erfolgt. Es fehlte der starke nationale Zorn über römischen Druck; tausend Interessen verknüpften dagegen mit dem römischen Kirchentum. Dazu kamen bald stark divergierende Ansichten und kirchliche Ideale: neben orthodoxem, meist schweizerisch gefärbtem Protestantismus ein massvoller Anabaptismus, aber auch eine radikal-antitrinitarisch-anabapt. Partei, die 1550 im Geheimen auf einem Konzil in Venedig sich konstituierte (s. u.). Dieser inneren Zerklüftung hat Rom einen guten Teil seiner Erfolge zu danken. Die Schweiz wurde in erster Linie die Heimstätte der rechtzeitig der Inquisition Entronnenen.

[1] Bibl. della rif. it. I. u. II.

[2] Bibl. della rif. it. II 112 ff. Hubert S. 264 ff.

Zweites Kapitel.

Der Jesuitenorden.

1. Der heilige Ignatius.

Quellen u. Literatur: Camaldulenser: RE 3, 686; Kapuziner: ebd. 10, 50 ff.; Barnabiten: ebd. 2, 414. — S. Ignacio de Loyola, Cartas. 6 t. Madrid 1874—89; einige Briefe auch in ZkTh 9, 310 ff.; Monum. hist. S. J. 6 Bde. Madrid 1894/8 (Polancos G. d. Ordens); [Tollenarius] Imago primi seculi Soc. J. Antw. 1640. NOrlandino, Hist. S. J. Rom. 1614. Crétineau-Joly (der vom Orden bestellte Panegyriker), Hist. de la comp. de I. 6 t. Paris 1844—46, deutsch Wien 1845 ff. JHuber, Der Jes.-O. Berlin 1873. VFrins (S. J.) in KL 6, 1374 ff.; Zöckler in RE 8, 742 ff. Ueber Ignatius: Consalvi (acta ex ore Ignatii excepta) in ASB, Juli, VII 634 ff. Ribadeneira, Neap. 1572; (JohPien) in ASB, Juli, VII 409 ff. Genelli, Innsbr. 1847, deutsch Wien 1894. EGothein. Halle 1885. Ders. o. S. 219 (dazu WKreiten in StM Laach 49, 527 ff., NPaulus in JGG 17, 561 ff.). FGess in HTb 6, F. 12, 265 ff. MRitter in HZ 34, 305 ff. HBaumgarten. Strassb. 1880. MMalzac, J. de L. Paris 1898. vDruffel, I. v. L. an der römischen Kurie. Münch. 1879. HMüller, Les origines de la Comp. de J. Paris 1898 (Versuch, muhammedanische Einflüsse nachzuweisen).

1. Die alten Orden hatten trotz der Reformationen, die ihnen das 15. Jh. gebracht hatte, dem Ansturm der Reformation sich nicht gewachsen gezeigt. Die Bettelorden waren trotz aller Reformversuche wegen ihrer geistigen Erstarrung und sittlichen Versunkenheit ein Hauptangriffsobjekt für prot. Polemik gewesen; andrerseits waren gute und schlechte Elemente aus den Reihen der Mönche scharenweise der Reformation zugefallen, wenn auch aus denselben Kreisen ihr eine ganze Reihe literarischer Gegner erstanden waren. Die vorhandenen Orden waren sämtlich durch die grosse religiöse Bewegung in Mitleidenschaft gezogen worden. Nun war im allgemeinen durch päpstliche Bestimmungen der Grundsatz aufgestellt worden, dass bei der Fülle schon vorhandener Orden von neuen Stiftungen abgesehen werden solle; aber die Reformationsepoche charakterisiert sich auch dadurch als eine neue Epoche der Kirche, dass in ihr auch das Ordenswesen neue Bildungen hervorbringt.

Zwar wollte es weniger bedeuten, dass im Camaldulenserorden 1520 durch Paul Giustiniani eine Kongregation sich aussonderte zu strengster Beobachtung scharf asketischer Regeln; dass ferner im Franziskanerorden durch Matth. Bassi die Absonderung der Kapuziner 1528 erfolgte, um die ursprüngliche Regel und Lebensweise des hl. Franz wiederherzustellen (spitze Kapuze und langer Bart) und seinen Geist neu zu erwecken. Die Kapuziner setzten nur eine schon längst im Orden wirksame Bewegung fort; sie wurden von den älteren Parteien des Ordens mit Missgunst (da sie, auf ältere Privilegien verzichtend, sich der bischöfl. Aufsicht unterstellten), von der

Kurie nicht ohne Sorge betrachtet und in ihrer Entwicklung gehemmt, während Persönlichkeiten wie die Fürstin Kathar. Cibó v. Camerino und die edle Vittoria Colonna ihnen lebhaftes Interesse und Förderung zuwendeten. Aber indem sie sich mit Eifer der Volkspredigt widmeten, fanden sie weite Verbreitung und eroberten dem Orden ein Stück des Einflusses auf das kath. Volk zurück, den er in früheren Zeiten besessen. Erst 1619 wurden sie zu einem selbständigen Orden. Der Bedeutung der Theatiner für Erziehung einer tüchtigen und ernsten Klerikerschar ist bereits (S. 222) gedacht. Der 1530 in Mailand gestiftete Barnabitenorden nebst den seiner Leitung unterstellten Sorores angelicae suchte Wirkung nach aussen in Missionierung des der Kirche entfremdeten Volkes, ohne zu grosser Verbreitung zu gelangen. Angela Merici gründete 1537 in Brescia die freie Kongregation der Ursulinerinnen für weiblichen Jugendunterricht (erst unter jesuit. Einfluss 1612 zum Orden umgestaltet).

2. Das charakteristische Erzeugnis der Reformationsepoche ist die Gesellschaft Jesu.

Don Iñigo (Ignatius) Lopez de Recalde aus dem Hause Loyola, der jüngere Sohn eines angesehenen baskischen Adelsgeschlechtes, geb. 1491, war als Page am Hofe Ferdinands des Katholischen aufgewachsen, am „Amadis“ mit den Idealen des Rittertums, auch dem ritterlicher Verehrung der Kirche genährt. Bei der Belagerung Pampelonas 1521 durch die Franzosen verwundet, beschäftigte er seine glühende Phantasie auf langem Krankenlager mit den Heldentaten der Heiligen: wie, wenn ich täte wie S. Franciscus oder S. Dominicus? In schwärmerischem Entzücken sagt er sich von seinem früheren Leben los und weiht sich zum Ritter der unbefleckten Jungfrau; auf dem Monserrat hängt er seine Waffen am Altar Marias auf und hält Fahnenwacht. In Eremitenkleidung betritt er das Dominikanerkloster in Manresa und beginnt das strenge Leben eines Asketen in Gebet und Geisselung. Hier unterwirft er sich selbst in bewusstem Willensakt dem Verzweiflungsschauer asketischer Selbstbetrachtung und erhebt sich wiederum zu den seligen Verzückungen des Visionärs, ein „Schwärmer mit Bewusstsein“, „der nüchternste Haushalter im Bereich seiner Schwärmereien“, der, was andern vor ihm Selbstzweck war, zum Mittel geistlicher Disziplinierung macht. Hier entstehen ihm in eigener Erprobung jene exercitia spiritualia[1], die er hernach von jedem seiner Jünger gefordert hat, „das Exerzierreglement des kriegerischen Ordens“. Es sind das geistliche Uebungen von 4 wöchentlicher Dauer, in denen der Uebende unter Aufsicht und auf Kommando seines Exerzitienmeisters durch Meditationen über vorgeschriebene Gegenstände, die bis zu Halluzinationen gesteigert werden, durch Gebete und Gewissenserforschung sein geistliches Leben disziplinieren soll.

[1] Exercitia spiritualia S. Ignatii, gedruckt zuerst 1548. Ratisb. 1855. Paris 1865; vgl. Imago p. 379 ff., HZ 34, 321 ff., HMüller S. 24 ff., Janssen IV 375 ff., RE 5, 691 ff., KHoll, Die geistl. Uebungen des J. v. L. Tüb. 1905. „Scripsit illa quidem Ignatius sed dictante Maria“. Imago p. 73. Ignatius benutzte für seine Schrift u. a. das mystisch-asketische Exercitatorium spirituale des Benediktinerabtes Garcia Cisnero in Manresa vom J. 1500, Köln 1644, Regensb. 1856. Jeder Jesuit macht die vollen Exerzitien wenigstens zweimal im Leben durch, die auf 8—10 Tage verkürzten alljährlich. Vgl. auch ASB, Juli, VII 423 ff.

Darauf tritt Ignatius, von Almosen lebend, 1523 die Pilgerfahrt nach Jerusalem an, wird aber hier von den amtlichen Vertretern der Christen, den Franziskanern, zur Heimkehr genötigt und überzeugt sich auch sofort mit praktischem Blick, dass bei dem verwahrlosten Zustande der dortigen Christen es nicht an der Zeit sei, dort als Einzelner seine Lebensaufgabe zu suchen. Er kehrt nach der Heimat zurück, macht sich aber auch alsbald klar, dass er, um wirken zu können, erst die volle Bildung der Zeit beherrschen müsse. So begibt sich der Dreissigjährige in Barcelona auf die Schulbank, nach 2 Jahren bereits auf die Universität Alcalá, dann nach Salamanca, wo er scholastische Philosophie studiert, sammelt aber auch hier bereits die ersten Genossen, mit denen er die exercitia spiritualia treibt. Aber das macht ihn der Inquisition verdächtig und bringt ihn mehrfach in Haft und grosse Gefahr. Vorsichtig verlegte er den Ort seiner Studien nach Paris 1528 (1534 mag. art.), von Freunden und Freundinnen mit Geld unterstützt. Hier sammelte er bereits, mit grossem Geschick in der Behandlung und Gewinnung von Menschen, den armen Savoyarden Peter Faber und den vornehmen Basken Franz Xavier, ebenso die Castilianer Diego Lainez und Alonso Salmeron, ferner Bobadilla, Rodriguez und einige andere. In der Marienkirche des Mont Martre legte die kleine Schar 15. Aug. 1534 das Gelübde ab, in Palästina für die Kirche und das Wohl der Mitmenschen tätig zu sein; oder aber, wenn dies nicht ausführbar wäre, sich dem Papst zu beliebiger Verwendung zur Verfügung zu stellen. 1536 trafen die Genossen, die inzwischen die Priesterweihe erlangt hatten oder sie noch hier erhielten, in Venedig wieder zusammen, um gemeinsam nach Palästina zu ziehen. Dort begegneten einander Ignatius und Caraffa, der die Schar gern für seinen Theatinerorden gewonnen hätte; tiefe Abneigung bestand fortan zwischen dem Spanier und dem Neapolitaner, deren nächster Anlass nicht völlig aufgeklärt ist (vgl. Kreiten S. 533). 1537 stellten sich die Genossen Paul III. in Rom vor und offenbarten diesem ihre Pläne wegen des hl. Landes. Reich beschenkt für ihre geplante Reise nach Venedig zurückgekehrt, legten sie vor dem Nuntius das Gelübde der Armut ab, sahen aber auch ihren Plan an dem Seekrieg zwischen Türkei und Venedig scheitern, beschlossen daher in Europa zu bleiben und sich der Krankenpflege, besonders aber der Predigt (Strassenpredigt) und Kinderlehre zu widmen. Um sich dem Papst zur Verfügung zu stellen, reiste Ignatius abermals nach Rom; jetzt hatte er auch den rechten Namen Compañia de Jesus (Fähnlein Jesu) gefunden. Paul III. nahm ihn freundlich auf; seine exercitia spiritualia gewannen ihm beständig neue Freunde in den höheren Kreisen in Staat und Kirche. Nachdem er jetzt endgültig durch vom Papst verordnetes Gericht vom Verdacht der Ketzerei gereinigt war, 18. Nov. 1538, ging er daran, mit den Freunden die Verfassung zu beraten, für die man Bestätigung vom Papst erbitten wollte.

3. Das Charakteristische an dieser Verfassung ist, dass sie bedingungslos dem Papst zur Verfügung stehn und zugleich durch militärischen Gehorsam an den auf Lebenszeit erwählten General gebunden sein sollten. Trotz des Vorteils, den eine solche Truppe dem Papsttum bieten musste, schwankte die Entscheidung über die päpstliche Bestätigung noch längere Zeit, da man nicht geneigt war, die Zahl der Orden zu vermehren. Das Gesuch des

Königs von Portugal, Johann III., ihm eine Anzahl der Genossen als Missionare für die überseeischen Kolonien zu senden (Franz Xavier und Rodriguez), beförderte den Entschluss, die Bestätigung zu erteilen. Die Bulle Regimini militantis ecclesiae vom 27. Sept. 1540 (MIRBT[2] 192 ff.) brachte endlich das entscheidende Wort, wenn sie auch zunächst die Zahl der Mitglieder auf 60 beschränkte; schon nach drei Jahren fiel auch diese Beschränkung (14. März 1543: Injunctum nobis). Predigt und religiöser Unterricht, namentlich der Jugend, sind hier als ihre Hauptaufgaben bezeichnet, daneben unbedingter Gehorsam gegen päpstliche Aufträge in Sachen der Mission zu Türken und Heiden, sive ad quoscunque haereticos seu schismaticos, seu etiam ad quosvis fideles[1]. Ignatius wurde 4. April 1541 zum ersten General gewählt. Das Armutsgelübde gilt nur für die Personen, und nur die Professhäuser leben von Almosen; Kollegien und Noviziate erwerben Eigentum. Der Orden hat kein bestimmtes Ordenshabit; es ist gestattet, die Kleidung überall den örtlichen Verhältnissen anzupassen. Doch bürgerte sich in den kath. Ländern für sie die Tracht der spanischen Priester ein. Die spezifisch mönchische Askese tritt zurück; gemeinsames Chorgebet kennt der Orden nicht. Wirksamkeit nach

---

[1] „Societas ad hoc potissimum instituta, ut ad profectum animarum in vita et doctrina Christiana, ad fidei propagationem per publicas praedicationes et verbi Dei ministerium, spiritualia exercitia et charitatis opera, et nominatim per puerorum ac rudium in Christianismo institutionem ac Christi fidelium in confessionibus audiendis spiritualem consolationem praecipue intendat.“ MIRBT[2] 192. Aber schon im Breviarium Rom. 31. Juli: „Ignatius . . . haeresi bellum indixit, eo successu continuatum, ut constans fuerit omnium sensus, etiam Pontificio confirmatus oraculo, Deum sicut alios aliis temporibus sanctos viros, ita Luthero eiusdemque temporis haereticis Ignatium et institutam ab eo Societatem objecisse.“ Ferner bes. scharf in der Kanonisationsbulle für Ignatius von 1623, MIRBT[2] 281. Imago primi saeculi: „Ignatium aeterno consilio Luthero Deus opposuit“ (p. 48). „Adversus Lutherum in arenam prodiit Ignatius“ (p. 55); „quem praeelegit Dominus, ut eorum dux fieret, qui rebelles haereticos ad unitatem fidei revocarent“ (p. 28). „Prima curarum Ignatio Germania fuit“ (p. 511). „Haud sane negaverim, acre nobis perpetuumque certamen pro catholica religione cum haeresi esse susceptum. . . Quamdiu vitae spiritus erit, adv. lupos pro cath. gregis defensione latrabimus. Desperata pax est, odii semina innata sunt. Quod Amilcar Hannibali, hoc nobis Ignatius fuit: illo auctore aeterna bella juravimus ad aras“ (p. 843). Daher war es sachlich richtig, wenn Clemens XIV. 1773 vom Orden schrieb: „compertum habuimus, eum . . ad haereticorum et maxime infidelium conversionem . . . fuisse institutum.“ Schon Aquaviva verordnete als Gesprächsstoff für die Novizen: „Ueber Ketzer und Ungläubige, um das Gemüt zum Kampfe mit dem Schwerte des Geistes anzueifern“ (Institutum Soc. Jesu Pragae 1757 II 329).

aussen, nicht mehr, wie ursprünglich im Mönchtum, Abtötung und Kontemplation, ist der beherrschende Zweck[1].

2. Die Gesellschaft Jesu, 1540—1648.

Quellen u. Literatur: Forts. Monum. hist. S. J.: Litterae quadrimestres 4 Bde (1546—56) Madrid 1894/6; Epistolae mixtae. Ebd. 1898 ff. Constitutiones S. J. Romae 1583; Regulae. Dilingae 1583; Corpus Institutorum S. J. Antw. 1702; Institutum S. J. 3 t. Rom u. Flor. 1869—86. PACHTLER u. DUHR, Ratio studiorum (in Mon. Germ. paed. 4 Bde. Berlin 1887—94. Instructions pour le Noviciat in Gelzers Prot. Monatsbl. 23, 45 ff. u. 129 ff. JFRIEDRICH, Beiträge zur G. d. Jes.-O. in ABA 16, 87 ff. HREUSCH in ZKG 15, 98 ff., 261 ff. BDUHR, Jesuitenfabeln[3]. Freiburg 1899. P. Canisii Epistulae ed. BRAUNSBERGER. 4 Bde. Freib. 1896 ff. PDREWS, P. Canisius. Halle 1892. P. Faber: RCORNELY,[2] Freib. 1900. BDUHR in JbGG 18, 792 ff.; ders., Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen. Freib. 1901. WFRIEDENSBURG, Die ersten Jesuiten in Deutschl. Halle 1905. THWEBER, Der Gehorsam in der Gesellsch. Jesu. Bresl. 1872. Ueber das Schulwesen der J. s. d. Lit. in SCHMIDT, G. d. Erziehung III 1 (von GMÜLLER); PACHTLER I S. XLV ff.; RE 8, 755 f.; AKLUCKHOHN in ABA 12, 3. DUHR, D. Studienordn. d. Gesellsch. J. Freib. 1896; dagegen GMERTZ, Die Pädagogik der Jesuiten. Heidelb. 1898.

1. Schnell durfte sich der Orden einer besonderen Begünstigung durch die Päpste erfreuen. Paul III. gab ihm bereits die ungewöhnliche Befugnis, sich selbst weitere Konstitutionen zu geben und die bisherigen zu verändern, wie dies der Zweck des Ordens erheischen werde, und damit eine Beweglichkeit, die bisher keinem Orden zugestanden; 1545 erhielt er das allgemeine Recht, überall zu predigen und durch seine Priester überall Beichte hören zu lassen (auch in vielen Reservatfällen zu absolvieren, sowie vota zu kommutieren) und das persönliche Altarsprivileg (d. h. an beliebigem Altar in jeder Messe vollkommenen Ablass für einen Verstorbenen zu erwirken); andere Privilegien begründeten das freie Verfügungs-

[1] „Ignatius hat unbedingte Entsagung verlangt, und doch die Askese abgewiesen; die Schwärmerei künstlich verwertet und sie zugleich von jeder Wirksamkeit ausgeschlossen; die Knechtschaft alles Wollens und Denkens als unverbrüchliche Pflicht hingestellt, und die vollkommenste Ausbildung aller Fähigkeiten und Seeleneigenschaften ebenso unabweislich gefordert; er hat sich für das unantastbare System der mittelalt. Kirche schärfer als irgend ein andrer zum Verteidiger aufgeworfen, und die ganze moderne humanist. Bildung in den Kreis der Ordensbestrebungen gezogen; er hat unbekümmert alle Regeln fallen lassen, durch die andre religiöse Genossenschaften eine äussere Gleichheit erzwingen wollten, und doch eine Konstitution gegeben, deren ausgesprochener Zweck es war, in allen Ländern und Völkern die Jesuiten zu einer gleichgesinnten und gleichgeübten Körperschaft zu machen. So hat er eins der höchsten Kunstwerke, die der menschliche Geist ersonnen, planvoll und folgerichtig ausgeführt.“ GOTHEIN, Ign. v. L. 1885 S. 8; ders. 1895 S. 2.

recht des Generals über die Mitglieder; grosse Freiheiten und Vorrechte gaben ihm bald die Stellung eines Staates im geistlichen Staat der Kirche. Um die Ordensdisziplin straffer zu ziehen, verlegte Ignatius die ganze Ausbildung der Mitglieder in die eigenen Kollegien.

Noch bei Lebzeiten des Ignatius siedelt sich der Orden in Spanien an, wo zwar der Dominikaner Melch. Canus noch vor ihm als vor dem Vorläufer des Antichrists warnte, und Karl V., ja auch Philipp II. ihm keine Gunst erwiesen, aber in dem Vizekönig von Catalonien Franz Borja, Herzog von Gandia, ein Mitglied und ein einflussreicher Förderer des Ordens gewonnen wurde. Bald waren die Universitäten und ganz Spanien besetzt. In Italien war der Orden schnell ausgebreitet, aber in Venedig schon 1560 Gegenstand schwerer Anklagen. Noch schneller in Portugal (Collegium an der Univ. Coimbra) sowie in den portugiesischen Besitzungen in Brasilien und Ostindien (rasch aufblühendes Coll. in Goa, 1542 von Xavier gegründet). In den Niederlanden fassten sie 1562 festen Fuss; in Frankreich liess sie Heinrich II. 1550 zu, aber 1554 verdammte sie die Sorbonne als „gefährlich für den Glauben, dazu angetan, den KFrieden zu stören, die Mönchsorden umzustürzen, geeigneter zu zerstören als aufzubauen“; erst 1562 fanden sie bedingte Zulassung. Ignatius selbst gründete in Rom 1551 als Hauptunterrichtsanstalt das Coll. Romanum, sowie 1552 zur Heranbildung tüchtiger deutscher Geistlichen zum Kampf gegen die Ketzer das Coll. Germanicum [1], das besonders Adlige aufnahm, um durch sie die deutschen Domkapitel zu reformieren. 1573 erhielt das Coll. seine feste Dotation, dann wurde es mit dem Hungaricum vereinigt. Ende des 16. Jhs waren bereits 6 deutsche Bischöfe, 8 Weihbischöfe, 2 Bistumsverweser Germaniker; in die Domkapitel zog durch sie der neue Geist ein (1599 in Breslau von 21 Domherrn 12 Germaniker). Schon 1540 betrat Peter Faber den deutschen Boden und gewann 1543 in Petrus Canisius (Peter Kanis aus Nimwegen) den ersten Deutschen, der durch seine Katechismen (s. u.) auf den kath. Volksunterricht nachhaltigen Einfluss ausübte und den Hauptanteil daran hat, dass im Südosten und Nordwesten Deutschlands die kath. Kirche erhalten geblieben ist. Nach Baiern berief Herzog Wilhelm IV. die Jesuiten, wo sie zunächst in Ingolstadt Fuss fassten (Salmeron und Canisius); in Oesterreich zogen sie 1551 ein. Den lit. Kampf gegen die Reformation eröffneten die deutschen Jesuiten 1560 in der Censura catechismi Monhemii, in der sie die Protestanten als schlechte Untertanen, das Bibellesen als eine Gefahr für den Glauben, Duldung des evg. Kultus als ein Unglück für ein Land hinstellten. Bei seinem Tode (31. Juli 1556) hinterliess Ignatius seinen Orden schon als eine Gesellschaft von über 1000 Mitgliedern (darunter allerdings nur 35 eigentliche Professen, die Offiziere dieser Armee), gegen 100 Niederlassungen, in 12 Provinzen eingeteilt und bis nach Brasilien, Abessinien und Ostindien reichend. Erst nach seinem Tode kam seine Bedeutung Freund und Feind recht zum Bewusstsein. Rom sprach ihn 1609 selig, 1623 heilig. Der umfassende, neuerlich zugänglich gewordene Briefwechsel des Ignatius zeigt aber auch, wie die aufrichtige Glut seiner Frömmigkeit unwillkürlich sich umsetzt in eine zielbe-

[1] ASteinhuber, G. des Coll. Germ. Hung. 2 Bde. Freib. 1895. Ueber den Versuch Einzelner, sich gegen die strenge Ordnung der Anstalt aufzulehnen, vgl. JHansen, Rhein. Akten zur G. des J. O. S. 252 ff.

wusste, ebenso geschmeidige wie zähe geistliche Diplomatie. Denn wo so wie hier die Kirche und ihre Herrschaft mit dem Reiche Gottes identifiziert wird, wird die Förderung des Ordens, seines Einflusses, seiner ungehinderten Bewegung, als des Mittels, das der Kirche dienen soll, das Eine, hinter dem alle andern Rücksichten zurücktreten müssen. Es folgten ihm als Generale Jakob Lainez (1558—65), Franz Borgia (1565—72), Eberh. Mercurian (1572—81), Claudius Aquaviva (1581—1615), Mutius Vitelleschi (1615—45), Vincenz Caraffa (1645—49).

2. Die Verfassung[1] des Ordens ist eine Verbindung militärischer Diktatur mit einem aristokratischen Element. An der Spitze steht der General, der nicht nur den Gehorsam der Untergebenen fordert, sondern auch die innerliche Zustimmung derselben zu seinem Willen, das Opfer der eigenen Einsicht vor der Einsicht des Vorgesetzten[2]. Jeder Ordensgenosse hat in ihm Christus selbst zu sehen. Die Konstitutionen fordern von den Untergebenen den Gehorsam perinde ac si cadaver essent, quod quoquo versus ferri et quacunque ratione tractari se sinit; vel similiter atque senis baculus[3]. Nicht die Zweckmässigkeit oder Güte des Befohlenen soll Motiv des Gehorsams sein, sondern allein der Wille des Oberen, der als Organ Gottes den Willen des Untergebenen lenkt (Kreiten S. 541). Die Generalkongregation wählt den General auf Lebenszeit[4], kann auch bei Verstössen gegen Lehre oder Wan-

[1] Die 1612 (oder in Wahrheit erst 1614?) erschienenen Monita privata J., in späteren Rezensionen auch Mon. secreta, arcana, aurea genannt, sind eine Satire auf den Orden, verfasst von dem 1612 entlassenen Exjesuiten Hieron. Zaorowski, ein übertreibender Versuch, die Praktiken mancher Jesuiten, um Ansehen und Vermögen zu gewinnen, auf geheime Instruktionen zurückzuführen (RE 8, 747; JReiber, Monita secreta. Augsb. 1901). Die dem Orden sehr unbequeme Schrift Marianas, De regimine societatis (nach einer von ihm als Delegierten der Generalkongregation 1593 verfassten Denkschrift de erroribus, qui in forma gubernationis S. J. occurrunt), die nach seinem Tode 1625 im Druck erschien und schwere Anklagen gegen die Regierung des Ordens erhebt, wurde vergeblich von den Jesuiten für untergeschoben ausgegeben (Friedrich a. a. O. 98 ff. Reusch II 281 f. Ders. Beiträge S. 16 ff.).

[2] „Qui se totum penitus immolare vult Deo, praeter voluntatem intelligentiam quoque (qui tertius et summus gradus obedientiae) offerat necesse est; ut non solum idem velit, sed etiam idem sentiat quod superior eiusque judicio subjiciat suum, quoad potest devota voluntas intelligentiam inflectere“ (Epist. Ignatii de obedientia. Regulae 1583 p. 64 f.). „Intelligentia, ne fallatur, ad Superioris intelligentiam conformanda est“ (p. 67).

[3] Ein Missverständnis der kath. Terminologie (obligare ad peccatum, d. h. einen Befehl so erteilen, dass seine Nichtbefolgung Sünde ist) war es, wenn man aus Constit. VI 5 herauslesen wollte, der Obere könne seine Untergebenen zu dem, was Sünde ist, verpflichten. Vielmehr erstreckt sich der Gehorsam nur auf Dinge, „in quibus nullum manifestum est peccatum“ (Constit. VI 1, 1). Vgl. Steitz in JbdTh 9, 146 ff. WEvKetteler, Kann ein Jesuit von seinem Oberen zu einer Sünde verpflichtet werden? Mainz 1874. Freilich hat der auch seine Einsicht dem Vorgesetzten opfernde Untergebene einem sündlichen Befehl gegenüber einen schweren Stand; soll er sich doch „überreden, dass alles gerecht ist“, was ihm befohlen wird.

[4] Paul IV. versuchte 1558, für den General eine nur dreijährige Amtszeit

del und gegen die Interessen des Ordens ihn absetzen; er soll beständig in Rom residieren; ein vom Orden ihm gesetzter Beichtvater, ein Admonitor und Assistenten stehen ihm teils überwachend, teils beratend zur Seite. Den Ordensprovinzen stehen Provinziale vor, die gleich den Rektoren der Lehranstalten und den Superioren der Professhäuser meist nur auf 3 Jahre vom General ernannt werden. Im Orden selbst unterscheiden sich verschiedene Klassen und Kreise. Mit einem meist zweijährigen Noviziat wird begonnen, das mit den exercitia spirit. anhebt, asketischen Uebungen und niederen, beschwerlichen Diensten gewidmet ist, um Demut und Gehorsam zu üben, die Novizen zu erproben und von den Beziehungen zur Aussenwelt loszulösen [1]. Durch Ablegung der drei (einfachen) Gelübde werden sie Ordensangehörige, die zwar entlassen werden, aber nicht mehr frei austreten können; es rücken die, welche für den Priesterstand vorbereitet werden sollen, damit zu scholastici approbati auf; zu ihnen gehören aber auch Laienbrüder, welche die gleichen Gelübde getan, aber noch nicht zu formierten Koadjutoren aufgerückt sind. Erstere treten nun in ein Jesuitenkolleg ein, in dem sie den humanistischen Kursus absolvieren; nachdem sie dann meist einige Jahre an einer jesuitischen Lehranstalt als Lehrer fungiert haben, beginnt ein mehrjähriges Studium der Theologie, nach welchem und einem nochmals eingeschalteten Probationsjahr ihnen die Priesterweihe zuteil wird. Jetzt folgt die Ablegung der drei öffentlichen Gelübde und damit werden sie formierte Koadjutoren. Sie stehen jetzt, die zu Priestern geweihten geistlichen, wie die zeitlichen (Laien-) Koadjutoren, dem General zu beliebiger Verwendung zur Verfügung. Nur ein kleiner Teil der geistlichen Koadjutoren rückt schliesslich (mindestens 45jährig) in die Zahl der Professen der vier Gelübde und damit in den innersten Kreis der Gesellschaft auf; sie bilden im engsten Sinne die Gesellschaft Jesu. Dies 4. Gelübde gilt dem Gehorsam gegen den Papst für die Mission unter Heiden und Ketzern. Sie leben, soweit ihre Dienste nicht anderweitig gebraucht werden, in Professhäusern zusammen. Niemand kann eigenmächtig aus dem Orden austreten, aber auf jeder Stufe kann noch der Orden Mitglieder ausstossen. Der General regiert den Orden auf Grund eines aufs höchste ausgebildeten Rapportsystems, indem die Provinzialen allmonatlich, die Superioren und Novizenmeister vierteljährlich, die Konsultoren (vom General den Provinzialen gesetzte Berater) halbjährlich genauen Bericht über die Mitglieder, Häuser u. s. w. einsenden. Durch ein ausgebildetes Ueberwachungssystem bleibt jeder unter den Augen seiner Vorgesetzten und schliesslich des Generals, der aber auch so in der Lage ist, für jeden Posten den geeigneten Mann zu finden. Die Häuser zerfallen in Professhäuser, Kollegien, Noviziate und Residenzen (kleinere Ordenshäuser der Missionsstationen).

3. Die Wirksamkeit des Ordens erfolgte vor allem durch die Mittel des Beichtstuhls, des Unterrichts und der Mission. Für die Rückeroberung der durch die Reformation gefährdeten oder verlorenen Gebiete galt es, die höheren Stände des kath. Volkes

---

und für alle Jesuiten gemeinsames Chorgebet vorzuschreiben; aber Lainez bewahrte klüglich dem Orden seine Sonderart.

[1] „Et ita curandum ei est, ut omnem carnis affectum erga sanguine junctos exuat. — Sanctum est consilium, ut assuescant non dicere, quod parentes vel fratres habeant, sed quod habebant.“ Exam. gener. 4, 7.

zu rekatholisieren und den kirchlichen Zwecken dienstbar zu machen. Sie pflegten die Predigt mit Bevorzugung der Themata der praktischen Frömmigkeit und Kirchlichkeit, und drängten damit die brennenden Fragen um das Dogma zurück. Das Volk wurde aus der Gewöhnung an nur ein-, höchstens zweimaliges jährliches Beichten zu häufigem und regelmässigem Gebrauch des Beichtstuhls angetrieben; erst durch die Jesuiten hat dieser die eminente Bedeutung erlangt, die er jetzt hat. Ebenso haben die Jesuiten (und gleicher Weise Philipp Neri) gegenüber dem Brauch, nur einmal jährlich zu Ostern zu kommunizieren, häufigere Kommunionen eingebürgert und das Misstrauen vertrieben, das gegen Laien bestand, die öfters im Jahre nach dem Sakrament verlangten (vgl. Imago S. 369 ff., KL 3, 730 ff.). Mit grossem Erfolg suchten sie Beichtväter der Fürsten, des Adels, der höheren und einflussreicheren Gesellschaftskreise zu werden. Damit gewannen sie von selbst Einfluss auch auf die Politik, die sie im Interesse Roms und zum Kampf gegen die Ketzer zu lenken suchten. „Täglich werden viele Häretiker durch die Bemühungen und den ausdauernden Eifer der Väter der Gesellschaft Jesu in den Schoss der kath. Kirche zurückgeführt“ (Otto Truchsess). „Die göttliche Vorsehung in Ehren kann man gewissermassen sagen, dass ohne die Tätigkeit der Jesuiten die kath. Religion in Deutschland nahezu gänzlich ausgerottet wäre“ (Morone 1563)[1]. Allerorten wirkte der Orden im Sinne der Zentralisation der kirchlichen Verfassung, für die Rechtlosigkeit der Ketzer[2], für Unterordnung der staatlichen unter die kirchliche Gewalt. (Ueber ihre Staatslehre s. Kap. V 3.) Die Gegenreformationen seit der zweiten Hälfte des 16. Jhs mit ihren Gewalttätigkeiten zeigen überall geheimen oder offenen Einfluss jesuitischer Wirksamkeit. Die Tätigkeit im Beichtstuhl übte allmählich auf die Morallehre des Ordens verhängnisvollen Einfluss, da sie, um ihre Stellung zu behaupten, sich als bequeme und nachsichtige Beichtväter zu empfehlen suchten. (Darüber s. Kap. V 4.)

Während das Volksschulwesen da, wo sie Einfluss gewannen, vernachlässigt

[1] Vgl. WESchwarz, Die Nuntiatur-Korrespondenz Kasp. Groppers. Paderb. 1898 p. IX.

[2] Ribadeneira, Princeps christianus (Madr. 1595) Mogunt. 1603 p. 176: Justissimum est, ut christianus princeps severis legibus ac poenis haereticos coërceat. Man verbrennt ja doch Falschmünzer, cur igni cremandus non est, qui doctrinam Christi corrumpit? Nur ist dabei prudenter et circumspecte zu verfahren. Ist die Zahl der Häretiker gross oder bildet sie gar die Mehrzahl, dann lehrt christl. Klugheit dissimulatione utendum, ne plus damni quam commodi emergat.

wurde, gewannen sie die Jugend der höheren Stände durch ihr viel gerühmtes und viel gescholtenes Unterrichts- und Erziehungswesen. In seinen Vorzügen teilt es die der besseren humanist. Anstalten, waren doch die ältesten jesuit. Lehrer selber Humanistenschüler gewesen, und galt es doch, die Wirkung der prot. humanist. Gymnasien und Universitäten zu paralysieren. Aber durch beständigen Lehrerwechsel und überwiegende Verwendung noch unerfahrener junger Lehrkräfte gefährdete es die Solidität der Leistungen; durch starke Verwertung des Ehrgeizes und der Denunziation beeinträchtigte es die sittliche Bildung; durch das Prunken mit Schülerleistungen nach aussen beförderte es viel Scheinwesen. Charakteristisch war hier auch ihre Pflege des Dramas in zahllosen eignen Dichtungen und Aufführungen in ihren Anstalten. Besonderes Aufheben haben die Jesuiten selbst stets von ihren glänzenden Missionserfolgen gemacht; darüber s. Kap. VI [1].

Der Versuch einer Engländerin Mary Ward, im Anfang des 17. Jhs auch einen weiblichen Orden nach Analogie der Jesuiten zu gründen, fiel übel aus; das Leben ohne Klausur führte zu mancherlei Aergernissen, so dass ein Breve Urbans VIII. 1631 den Orden aufhob. Aber ein Teil von ihnen wandte sich dann als „englische Fräulein“ dem Unterricht der weiblichen Jugend zu und fand in dieser neuen Gestalt schliesslich (1703) Bestätigung.

Drittes Kapitel.

Das Konzil von Trient, 1545—1563.

1. Der äussere Verlauf.

Quellen: Conc. Tridentinum. Nova collectio. Freib. 1901 ff. (Bd. 1 u. 4). JLePlat, Monumentorum ad hist. C. Tr. spect. ampliss. collectio. 7 t. Lovan. 1781 ff. (Bd. I—VI Sammlung der älteren Quellenpubl., in VII auch neues Material); Mendham, Memoirs of the council of Tr. (aus Oxf. Handschr.). Lond. 1834. Ders., Acta C. Tr. anno 1562 et 1563 a Card. Paleotto descripta. Lond. 1842. Sickel, Zur G. d. K. v. Tr., Aktenstücke von 1559—1563. Wien 1872. ATheiner, Acta genuina Conc. Tr. (Relationen des Protokollführers Massarelli). 2 Bde. Agram 1874 (dazu HZ 36, 9 ff. und CHase, Ref. und Gegenref. S. 363 ff.). vDöllinger, Beiträge I u. III. Ders., Samml. von Urkunden z. G. d. K. v. Tr. 2 Bde. Nördl. 1876; dazu JGG 16, 749 ff. Planck, Anecdota ad hist. C. Tr. pertin. Gött. 1791—1818; JacLainez, Disputationes Trid. ed. Grisar. 2 Bde. Innsbr. u. Regensb. 1886. vDruffel u. Brandi, Monum. Trid. I München 1899 (dazu Buschbell in JGG 21, 414 ff.) Calenzio, Documenti inediti. Roma 1874. Canones et decreta C. Tr. Romae 1564. ed. AEmLRichter. Lips. 1853 u. ö.; die dogmat. Dekrete auch bei Denzinger [7] S. 178 ff., Mirbt [2] 202 ff. Nunt.-Berichte XII (1550—52). Berlin 1901.

---

[1] Innerhalb der kath. Kirche erhob sich mancherlei liter. Polemik gegen sie, besonders heftig durch Casp. Scioppius in Rom (Anatomia Soc. Jesu 1643). Eine bittere Satyre auf Verfassung, Moral, Schulwesen und politische Intriguen des Ordens ist in Lucii Cornelii Europaei (Graf Scotti?) Monarchia Solipsorum, Vened. 1645 enthalten. Lutherischerseits ist Martin Chemnitz, Theologiae Jesuvitarum praecipua capita, Lips. 1563 zu nennen. Hier B 4[b] die Erklärung ihres Namens „quasi Jhesu wider“.

Literatur: PSarpi († 1623), Istoria del conc. Tr. Lond. 1619; lat. Lond. 1620; franz. von LeCourayer. Amst. 1736; deutsch zuletzt von WWinterer. 4 Bde. Mergenth. 1839 ff.; dagegen der Jesuit Kard. SforzaPallavicino († 1667), Ist. del C. di Trento. Roma 1656, 57; neue Bearb. 1666; lat. 1672; deutsch Augsb. 1835. (Ueber den Wert beider Werke vgl. Ranke, Päpste.[6] III. Anhang; vDöllinger, Samml. 1 p. VI ff.). Salig, Vollst. Hist. d. Tr. K. 3 Tle. Halle 1741, 45. Ranke, Päpste I; Deutsche G. im ZA d. Ref. V. vWessenberg, Die grossen K-Versamml. Bd. III u. IV. Konstanz 1840. Pastor, Reunionsbestr. Freib. 1879. Maurenbrecher in HTb 6. F. V, VII, IX. Tschackert in RE[2] 16, 4 ff. Döllinger (u. vDruffel), Kleinere Schriften. Stuttg. 1890, S. 228 ff. MRitter, Deutsche G. im ZA der Gegenref. I. Stuttg. 1889. S. 141 ff. Ueber den Einfluss der Jesuiten auf d. Konz. s. Grisar in ZkTh 8, 453 ff. Die Geschäftsordnung des K. v. Tr. Wien 1871. (Theiner, Acta I 1 ff.) Vermeulen, Die Verlegung des K. v. Tr. Regensbg. 1890 u. Das XIX. allg. K. in Bologna 1892 (von einem Janssen noch weit überbietenden ultramontanen Standpunkt aus). Schmid in JGG 6, 1 ff. ThMüller, Das Konklave Pius' IV. 1559. Gotha 1889. WVoss, Die Verhandlungen Pius' IV. mit den kath. Mächten über die Neuberufung des Tr. K. Lpz. 1887. Sickel in AÖG 45 u. in SBWA 1895/6; Ehses in RQ 12, 224 ff.; AHackenberg in Festschr. des Campo Santo. Freib. 1897; S. 221 ff. Reimann in FdG 8, 177 ff. HLöwe, Die Stellung Ferd. I. zum Tr. K. Bonn 1887. AKröss, Ferd. I. u. seine Reformvorschläge in ZkTh 27, 455 ff. 621 ff.; Kassowitz, Die Reformvorschläge Ferd.s I. Wien 1906.

1. Erste Periode. (Vgl. S. 151 f.) Ende Mai 1545 waren in Trient endlich 20 Bischöfe erschienen. Die italienische, aber an Deutschlands Grenze liegende und zum Reich gehörige Bischofsstadt war das äusserste Zugeständnis des Papstes an die Forderung eines Konzils auf deutschem Boden gewesen. Von den Deutschen hatte er jetzt nichts zu befürchten, weder von dem prot. Teil, der nicht erschien, sondern auf dem Wormser Reichstag das Konzil als ein unfreies zurückwies, noch von dem kath. Drei Aufgaben waren diesem durch die Berufungsbulle vorgezeichnet: Beseitigung des religiösen Zwistes durch Lehrentscheidungen, Reform kirchlicher Missstände und Beratung eines Kreuzzuges gegen die Ungläubigen. Die Legaten del Monte, Cervino und Reginald Pole verschleppten zunächst die Eröffnung und verhinderten damit alle Beschlüsse, dogmatische mit Rücksicht auf den Kaiser, Reformbeschlüsse mit Rücksicht auf den Papst. Nach Karls kategorischem Willen sollten in Anbetracht der noch bevorstehenden Abrechnung mit dem Schmalk. Bunde, zu der er den Beistand evg. Fürsten brauchte, nur Reformdekrete gefasst werden, dogmatische erst dann, wenn er die Protestanten zur Teilnahme am Konzil genötigt haben würde (o. S. 155). Der Papst dagegen wünschte schleunige Abrechnung mit den prot. Lehren und dann im Kriege die Exekution dieser Anathemen. Da nun aber der Reichstagsabschied in Worms ein Religionsgespräch

und einen neuen Reichstag über die deutsche Religionsfrage angekündigt hatte, so forderten die Versammelten immer ungeduldiger die Eröffnung des Konzils; manche reisten wieder ab, und da der Kaiser den päpstlichen Vorschlag einer Verlegung ablehnte, beschloss jetzt der Papst kräftig vorzugehen. Am 13. Dez. erfolgte endlich die Eröffnung mit 25 Bischöfen (darunter ein Deutscher).

Jetzt erst machte man sich an die Frage, wie beraten werden sollte. Die in Konstanz angewendete Abstimmung nach Nationen wurde nicht einmal von irgend einer Seite beantragt; damit war den Italienern das Uebergewicht erleichtert. Den nur durch Prokuratoren vertretenen Bischöfen wurde ausserdem durch die Legaten in der Regel das Stimmrecht entzogen. Aermere ital. Bischöfe erhielten vom Papst besondere Gehälter, um in Trient erscheinen zu können. Gleichwohl verfügte dieser anfangs nicht über genügende sichere Stimmen; die weitere Heranziehung ital. Bischöfe galt daher als besonders dringende Angelegenheit. Man einigte sich nach heftigem Streit, dass dogmatische und Reformdekrete gleichzeitig zur Behandlung kommen sollten, ein Beschluss, den der Papst zunächst verwarf (21. Jan. 1546), hinterher aber doch passieren liess. Die Sitzungen selbst dienten nur der feierlichen Annahme und Verkündigung der Beschlüsse; die Arbeit lag in den unter der Leitung der Legaten gleichzeitig tagenden drei Kongregationen des Konzils, in welche sämtliche Mitglieder verteilt wurden, nach dem bewährten Prinzip divide et impera. In einer allgemeinen Kongregation wurden dann die getrennten Beratungen zusammengefasst und zum Beschluss erhoben. Zudem behielten die Legaten sich allein das Recht vor, Vorlagen zur Beratung zu stellen. Allen gegen kirchliche Missbräuche gerichteten Beschlüssen wurde ausserdem das „unter Vorbehalt der päpstlichen Autorität“ beigefügt, damit also ihre Vollziehung dem Ermessen der Kurie überlassen. Wurde die Frage nach dem Rechtsverhältnis des Konzils dem Papst gegenüber durch die Legaten sorgsam ferngehalten, daher auch die Bezeichnung des Konzils als synodus universam ecclesiam repraesentans als an Konstanz erinnernd abgewiesen (vDöllinger, Beitr. I 392), so wurde auch jedes Betonen der Gedanken des Episkopalsystems seitens der Bischöfe von den Legaten eifrigst gerügt.

2. Am 11. Febr. 1546 begann endlich die Beratung der dogmatischen Vorlage. Um das Konzil noch gefügiger zu machen und es dann ganz zu beseitigen, wurde es nach acht Sitzungen durch Majorität der italienischen Stimmen gegen des Kaisers Willen unter dem Vorwande einer Epidemie am 11. März 1547 nach Bologna verlegt, ein Teil der Bischöfe (die spanischen) blieb aber der Anweisung des Kaisers gemäss in Trient. Die nach Bologna Gezogenen beschlossen Vertagung weiterer Arbeit; der Kaiser forderte Rückkehr nach Trient, drohte schliesslich mit Berufung eines neuen, gute Reformen schaffenden Konzils. Aber der Papst, durch die Ermordung seines gegen Karl beständig Intriguen spinnenden Sohnes Pierluigi (20. Sept. 1547) aufs äusserste gegen den Kaiser erregt, verweigerte die Rückverlegung. Da ging dieser selbständig auf dem Wege des Interims an die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten für die unterworfenen Protestanten und erliess auch Reformbestimmungen für die kath. Gebiete (o. S. 155 ff.). Der Papst, der für seine Enkel das seinem Sohn entrissene Herzogtum Piacenza zu erlangen begehrte, hatte vor allem den Wunsch, dass der Kaiser nicht zu mächtig würde. Er entliess am 17. Sept.

1549 die noch in Bologna versammelten Bischöfe und versuchte jetzt durch eine von ihm für die Kirchenreform nach Rom berufene Prälatenkonferenz der Fortsetzung des Konzils zu entgehen. Aber die noch in Trient versammelte kaiserliche Partei der Bischöfe weigerte sich zu erscheinen, auch der französische Klerus lehnte die Beteiligung ab, da Reform der Kirche nur von der Kirche selbst zu erhoffen sei. Die Trienter Bischöfe hatten sich aber auch, kaiserlichem Willen gemäss, aller eigenen konziliaren Tätigkeit enthalten, um ein Schisma zu vermeiden. In dieser Verwirrung der Verhältnisse starb Paul III. am 10. Nov. 1549; die Kardinäle erkannten, wie sehr er der Kirche geschadet hatte, und verpflichteten sich im Konklave, dass jeder, der gewählt werden würde, so schnell als möglich das Konzil halten und die Kurie reformieren wolle.

3. Zweite Periode. Der schlaffe und unselbständige, Ruhe und Wohlleben suchende Julius III. (Kard. del Monte, S. 160) gab dem Drängen des Kaisers nach und berief[1] das Konzil wieder nach Trient, wo es im Mai 1551 unter Kard. Crescentio (nebst den Assistenten Lipomani und Pighino) eröffnet, aber sofort vertagt wurde, damit die Deutschen Zeit hätten, herbeizukommen; seine Arbeiten begann es im Herbst. Die Zusammensetzung war fast ganz neu: die Jesuiten Lainez und Salmeron waren als päpstliche Theologen erschienen; Spanien hatte u. a. Melch. Cano gesendet. Frankreich, eben zu neuem Kriege gegen Karl rüstend, war gar nicht vertreten und lehnte von vornherein die Verbindlichkeit der Beschlüsse ab. Der Kaiser hatte den deutschen Protestanten ausser freiem Geleit verheissen, dass sie über alle strittigen Punkte, also auch über die bereits entschiedenen, gehört werden sollten. Es war klar, dass seine Pläne hier scheitern mussten (vgl. o. S. 160). Die evg. Gesandten konnten die schon gefassten Beschlüsse nicht anerkennen und vermochten gegen ein so unfreies Konzil, das sich von Crescentio wie Schuljungen behandeln lassen musste, nur zu protestieren. Da aber der Kaiser hier weder die Reunion der Evangelischen, noch eine genügende Reformation der Kirche hervorkommen sah, verlor er selber die Lust an der Fortsetzung des Konzils. Ausser den Protestanten beunruhigten den Papst auch die spanischen Bischöfe, die als Partei des Kaisers seiner Autorität entgegenarbeiteten. Schon hatte der Papst die Suspensionsbulle ausgefertigt, als sich unter der Nachricht von dem Heranmarsch des Kurfürsten Moritz am 28. April 1552 das Konzil selber auf 2 Jahre vertagte.

4. Aus den 2 Jahren wurden 10. Deutschland hatte sich inzwischen durch den Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfrieden eine Ordnung der kirchlichen Dinge geschaffen, bedurfte also des Konzils nicht mehr. Der herrschsüchtige und leidenschaftliche Paul IV. (1555—59) hielt die Inquisition für viel wirksamer als ein Konzil und wollte Reformen nur von Rom aus ohne konziliare Mitwirkung ausgehen lassen; sein Krieg mit Philipp II. hielt vollends die Konzilspläne zurück. Dazu kam seine Feindschaft gegen Kaiser Ferdinand, die teils persönliche Gründe hatte, teils dadurch Nahrung erhielt, dass er ihm den Abschluss des Religionsfriedens und das Dulden prot. Neigungen bei seinem Sohn Maximilian nicht vergeben konnte. In trotzigem Groll versagte er dem nach Karls V. Abdankung unter Zustimmung der Kurfürsten in die Regierung Eingetretenen seine Anerkennung, ehe nicht sowohl für jene Abdankung wie

[1] Bulle vom 13. Nov. 1550, Raynaldus 1550 § 21.

für diese Nachfolge seine Genehmigung nachgesucht sei. Dem Papste galten die prot. Kurfürsten als Ketzer aller Rechte verlustig, während Ferdinand entschlossen war, den Religionsfrieden ehrlich zu halten. Paul sah sich in diesem Konflikt auch von Frankreich und Spanien verlassen, trieb aber die Räte des Kaisers durch sein Gebahren mit Macht zu einer Staatsrechtslehre, die das deutsche Kaisertum von Roms Bestätigung emanzipierte, und zu Theorien über die Kirche, die an die Tage des Basler Konzils gemahnten [1]. In dem Konklave nach Pauls Tode forderten die Kardinäle selbst von dem zu Wählenden die Aussöhnung mit dem Kaiser und die Einberufung des Konzils. Erstere kam durch den diplomatisierenden Pius IV. nach einiger Schwierigkeit [2] zu Ferdinands grösster Freude bald zu Stande, indem er Maximilians Nachfolge anerkannte, ja in der schwierigen Frage wegen des Laienkelchs in geheimem Breve (10. Dez. 1561) Ferdinand, den Laien, bevollmächtigte, in seinem Namen dem Sohne nach Ermessen den Kelch zu gestatten (JGG 14, 31 f.). Konzilsberufung war zwar nicht nach des Papstes Sinne, aber er gab dem Drange der Verhältnisse nach. Am 25. März 1560 tat er seine Bereitwilligkeit kund und eröffnete Verhandlungen mit den Mächten. Nicht in erster Linie um Deutschlands, sondern vornehmlich um Frankreichs willen, das ernsthaft auf ein Nationalkonzil sann, entschloss er sich zu diesem Schritte. Frankreich aber erklärte, nur darum ins Konzil zu willigen, damit des Papstes Gewalt und Missbräuche an den Tag kämen; die Reformation müsse beim Papst anfangen, dieser dürfe daher nicht Richter, sondern nur Partei sein, Richter könne nur das Wort Gottes sein (NEUDECKER, Neue Beitr. II 6).

5. Dritte Periode. Am 29. Nov. 1560 kündigte Pius das Konzil an; am 18. Jan. 1562 wurde es unter Vorsitz von Gonzaga, Seripando, Hosius, Simonetta und Altemps wieder eröffnet bei grösserer Beteiligung des Episkopats (bis 270 Bischöfe waren zeitweise anwesend), aber wieder mit überwiegender Majorität der Italiener.

Die Protestanten wurden auf Frankreichs und Ferdinands Wunsch durch die Nuntien Delfino und Commendone bei Gelegenheit des Naumburger Fürstentages eingeladen, berieten eine Rekusationsschrift in Erfurt 1561 und wieder in Fulda 1562, über die erst nach vielen Verhandlungen Einigung erzielt wurde, erschienen aber selbstverständlich nicht. Damit war gegeben, dass das Konzil nur noch eine Versammlung für die kath. Welt, nicht mehr für die abendländische Christenheit sein konnte.

Es konnte in Frage kommen, ob es als ein neues oder nur als Fortsetzung des früheren zu betrachten sei. Noch waren ja die früheren Beschlüsse nicht förmlich anerkannt worden. Daher drangen der Kaiser und Frankreich darauf, es als ein neues zu behandeln, aber der Papst in Einklang mit Philipp II. entschied für die Bezeichnung als Fortsetzung des früheren [3]; damit trat die Ver-

---

[1] In dieser Situation wurde auch Melanchthon von seinem Kurfürsten zu einem Gutachten über das geschichtliche und normale Verhältnis zwischen Papst- und Kaisertum aufgefordert, CR 9, 851 ff.

[2] Anfangs hatte auch er Maximilian nicht anerkennen und den evg. Kurfürsten das Stimmrecht absprechen wollen: DÖLLINGER, Beiträge I 339.

[3] DÖLLINGER, Beiträge I 366 und das Breve vom 17. Juli 1561 in SBWA 135 (1897), 107.

sammlung das volle Erbe der früheren Beschlüsse an. Ferdinand hatte eifrig an Reformvorschlägen arbeiten lassen, die zwar für die Besserung des Klerus und Beseitigung von Missständen im Klosterwesen manche heilsamen Gedanken vortrugen, auch Priesterehe, Laienkelch und Milderung der Fastengebote mit Rücksicht auf die Volksstimmung forderten, aber betreffs der Stellung des Papstes zur Kirche und betreffs der Reform der Kurie bei Ferdinands Scheu vor Konflikten und seines Ministers Seld plötzlicher Sinnesänderung jeder wirksamen Forderung mit kraftlosen Worten auswichen. Während nun Ferdinand und Frankreich besonders Reformdekrete begehrten, wurden die dogmatischen, als die weniger umstrittenen, bevorzugt, damit aber auch der Gegensatz gegen den Protestantismus verschärft. Betreffs der Reformen befolgte der Papst die kluge Methode, sich drängen zu lassen und dann wenigstens etwas zu gewähren.

Ferdinands „Reformationslibell“ wurde nicht dem Konzil, sondern den Legaten übergeben und von diesen und der Kurie unschädlich gemacht. Unter den Bischöfen (besonders den span., dann auch den französ.) handelte es sich wieder besonders um das Episkopalsystem, zugespitzt zu der praktischen Forderung der Residenzpflicht für jeden Bischof. Die Italiener verfochten hier gegen fast sämtliche Nichtitaliener die Interessen der Kurie, indem sie jede förmliche Entscheidung der Prinzipienfrage nach dem göttlichen Recht des Episkopats verhinderten. (Pius gestand zu, die Residenz sei freilich iuris divini, aber dies erklären, heisse den römischen Hof zerstören.) Als der Bischof von Fünfkirchen den Papst rühmte als den, qui vices Dei gerit in terris, qui a summo Deo eius loco super cunctos mortales institutus et evectus est, unterbrach ihn das Lachen der Deutschen, Franzosen und Spanier (DÖLLINGER, Ungedr. Berichte II 197).

6. Die Einwirkung der Mächte auf das Konzil wurde durch den Widerstreit zwischen den Tendenzen Ferdinands und Philipps II. paralysiert. Jener (ebenso Baiern) wollte Konzessionen (Laienkelch und Priesterehe), um den Abfall in Deutschland aufzuhalten und wenigstens einen Teil der Protestanten wieder zu gewinnen; Philipp dagegen verabscheute jeden Schritt, der den Ketzern entgegenkam; diese sollten einfach ausgerottet werden. Rom hielt es auch hierin mit Philipp. Vom Sept. 1562 bis Juli 1563 kam es zu keiner Sitzung; Streitigkeiten der verschiedensten Art (besonders Rangstreitigkeiten der Gesandten) und Parteiung unter den Bischöfen, welche die Legaten ein Schisma befürchten liessen, bedrohten den Fortgang des Konzils. Aber dann sprengte Philipp die geschlossenen Reihen der episkopalistisch gesinnten Opposition, da auch die fürstliche Gewalt sich durch das Episkopalsystem beengt fühlte. Noch schien es, als ob durch das Erscheinen zahlreicher franz. Bischöfe (Nov. 1562) die Reformforderungen aufs neue in Fluss kommen würden, und wirklich verstand sich die Kurie jetzt zu Konzessionen, drohte aber auch den Regierungen mit einer tiefgreifenden Reform der von ihnen ausgeübten Rechte über die Kirche ihrer Gebiete und gewann sich die kaiserlichen Theologen durch Geld; die aus-

einander strebenden Interessen der Staaten vereitelten weitere Hoffnungen. Schliesslich wünschten sowohl Ferdinand, den das Verhalten der Kurie mit steigendem Unwillen erfüllte, der aber auch durch das Verlangen, seinen Sohn Maximilian vom Papst als röm. König anerkannt zu sehen, gebundene Hände hatte, wie Frankreich den Schluss des ihren Wünschen nicht entsprechenden Konzils. Die Reformdekrete, die man noch fasste, wurden der päpstlichen Bestätigung unterstellt. In schnellem Tempo wurden die letzten Verhandlungen geführt, wichtige unvollendet gebliebene Arbeiten dem Papst zur Erledigung überlassen. Am 4. Dez. 1563 erfolgte der Schluss. Der Papst erteilte den Dekreten die Bestätigung, obwohl es in Rom nicht an Stimmen fehlte, denen seine Autorität nicht genügend durch sie gewahrt schien.

2. Der theologische und kirchliche Ertrag des Konzils.

Literatur: Forts. MChemnitz, Examen conc. Tr. 1566. Berl. 1861, 62 (dazu HHachfeld, M. Ch. Lpz. 1867 RMumm, Die Polemik des M. Ch. gegen das Konz. v. Tr. I. Leipz. 1905). JHHeidegger, Tumulus Trid. Conc. 2 T. Tiguri 1690. Köllner, Symbolik der kath. K. Hamb. 1844; AHarnack, DG III³ 617 ff. Seeberg in ZkW 11, 546 ff.; ders., DG II 422 ff. Loofs DG⁴ 664 ff. — Reusch, D. Index der verbotenen Bücher. 2 Bde. Bonn 1883, 85. Diendorfer in KL 6, 650. Brevier: Schmidt in ThQ 66, 451 ff. SBäumer, G. d. Breviers. Freib. 1895. Vulgata: RE 3, 46 ff. Döllinger-Reusch, Die Selbstbiogr. Bellarmins. Bonn 1887, S. 111 ff. Courayer, Discours hist. sur la récept. du conc. de Tr. als Appendix zu tom. II seiner Uebers. Sarpis (S. 238) p. 772 ff.

1. Die dogmatischen Dekrete des Konzils stehen unter dem Einfluss der Reformation: in ihnen ist der Katholizismus, genötigt durch die ihm entgegentretenden Positionen des Protestantismus, dazu geführt worden, sich über seine eigenen Grundlagen auszusprechen. Dabei mussten aber zahlreiche, unter den Konzilsvätern selbst streitige Fragen unerledigt bleiben, verschwiegen oder verschleiert werden, denn es war Prinzip, alle solche Differenzen nicht auszutragen, und der besonders durch die Spanier vertretenen augustinisch-thomistischen Theologie mussten erhebliche Zugeständnisse gemacht werden. Daher geben die trident. dogmatischen Beschlüsse ebensowenig ein ausreichendes Bild der geistigen Art des neueren Katholizismus wie seine Reformbeschlüsse ein zutreffendes Bild der tatsächlichen Ordnungen und Organisation der Kirche.

Mit Wiederholung des Symb. Nicaenum hatte man in der sess. 3 (4. Febr. 1546) begonnen; der Frage nach den Quellen des kirchlichen Glaubens galt die inhaltschwere sess. 4 (8. April 1546). Unter dem Einfluss der Reformation bekennen die trid. Väter es als ihre Tendenz, ut puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur; aber gegen den Protestantismus wenden sie sich, indem sie den

„canon ecclesiae“, d. h. den alexandrinischen Kanon, dem „canon Hebraeorum“ vorziehen, also die Apokryphen dem Usus zuliebe kanonisieren, indem sie ferner neben die Schrift pari pietatis affectu et reverentia als zweite Offenbarungsquelle die sine scripto traditiones stellen, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; welche das seien, unterliess man zu konstatieren (Bischof Bertano erklärte offenherzig: „die, welche wir wollen, nehmen wir an, die uns aber missfallen, weisen wir entschieden zurück“). Die Vulgata, deren Textverderbnis durch den Papst beseitigt werden soll, wird für die authentische Bibelrezension erklärt, und der Kirche das Recht zugesprochen, allein authentisch die Schrift zu interpretieren. Die 5. und 6. Sitzung (17. Juni 1546 und 13. Jan. 1547) dekretierten über Erbsünde und Rechtfertigung und sagten hiemit sich auch in der Heilslehre von den Positionen der Reformation grundsätzlich los, so sehr auch der Einfluss der letzteren auf die Ausprägung der eigenen Lehre bemerkbar ist. Zugleich nötigte der Gegensatz im eigenen Lager zwischen pelagianisierenden Nominalisten und Anhängern des Thomismus zu allerlei Kompromissen und zu einer möglichst diplomatischen Formulierung, die verschiedenartigen Interpretationen Raum bieten konnte. Charakteristisch ist, dass der freie Wille als durch die Sünde nur geschwächt betrachtet, der Heilsprozess also als Produkt göttlicher Gnadenwirkungen und menschlicher Leistung behandelt wird (selbst das meritum de congruo kann hineininterpretiert werden); dass die im Getauften zurückbleibende Konkupiszenz nicht als Sünde beurteilt wird. Der Glaube wird wesentlich als Zustimmung zu der göttlichen Offenbarung und demgemäss nur als initium justificationis betrachtet, das evg. Verständnis ebenso des rechtfertigenden Glaubens als des Vertrauens auf die sündenvergebende Gnade wie der Gnade als der göttlichen Liebesgesinnung und der Rechtfertigung als der Sündenvergebung ausdrücklich abgelehnt, Heilsgewissheit geleugnet. Die Rechtfertigung ist ein Akt Gottes, der in der Taufe und dann nach jeder Todsünde aufs neue im Busssakrament geschieht, neben Sündenvergebung auch Heiligung durch Gnadeneingiessung erzeugt, unter der Bedingung entgegenkommenden Verhaltens des Menschen. Hiebei ist der Glaube, d. h. die grundsätzliche Zustimmung zu der Lehrverkündigung der Kirche, Bedingung. In dieser Rechtfertigung empfängt der Mensch zur fides auch die spes und caritas, und so setzt sich die Rechtfertigung als ein Prozess usque ad mortem fort, in welchem sich der Mensch durch gute Werke das ewige Leben verdient: doch müssen diese merita zugleich als dona Dei betrachtet werden. Aber der Schwerpunkt der trident. Beschlüsse liegt nicht in dieser Rechtfertigungslehre mit ihren schwankenden und zweideutigen Formeln — praktische Bedeutung hat an ihnen nur, dass für verdienstliche gute Werke Raum freigehalten ist.

2. Viel bedeutsamer für die Tendenz, die den trident. Katholizismus beherrscht, sind die Beschlüsse der nachfolgenden Sessionen. Von diesen gehören die 7. und 8. noch der Zeit der 1. Konzilsperiode, die 9. und 10. der Zeit der Verlegung nach Bologna an; während der 2. Periode in Trient 1551—52 wurden die 11. bis 16. Sitzung gehalten, die 17. bis 25. in der Zeit der 3. Versammlung zu Trient 1562—63. Die Kirche ist Sakramentsanstalt; die sieben, von Christo eingesetzten Sakramente[1] wirken, die intentio des minister sacramenti.

[1] Die ganze Sakramentslehre im Anschluss an die Bulle Exultate Deo vom

faciendi quod Eccl. facit, vorausgesetzt, ex opere operato als Gnadenvehikel bei allen non ponentibus obicem. Betreffs des Abendmahls wird Transsubstantiation und Konkomitanz, substantielle Gegenwart Christi in den verwandelten Elementen auch ante vel post usum behauptet und daher Hostienanbetung und mit ihr das Fronleichnamsfest festgehalten; das Recht, den Kelch den Laien zu verweigern, wird dogmatisch begründet, doch wurde eine Verdammung des Laienkelchs aus politischen Rücksichten auf einige Fürsten und die öffentliche Meinung in Deutschland unterlassen und schliesslich (sess. 22) dem Papst die Freiheit zugestanden, unter besonderen Umständen den Kelch zu konzedieren. Die Aussagen über die Messe (sess. 22) sind dogmatisch schwankend und widerspruchsvoll; klar aber ist die praktische Tendenz, die ganze üble Messpraxis zu konservieren (für Lebende und Tote — pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus; in honorem sanctorum; Gebrauch der Landessprache ist ausgeschlossen, der canon missae völlig approbiert). Betreffs der Busslehre (sess. 14) wird zunächst contritio gefordert, dann aber doch den Attritionisten die attritio als contritio imperfecta zugestanden, die zwar an sich, sine sacramento, nicht zur Rechtfertigung ausreicht, aber doch zur Erlangung der Gnade im Sakrament disponiert. Unter dem Schutz dieser Sätze konnte der neue Attritionismus der Jesuiten Bürgerrecht in der römischen Kirche begehren (s. unten). Im Busssakrament fungieren die Priester als judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur; sie verkündigen nicht nur, sondern sie spenden die Absolution. Da nach der Vergebung noch poena peccati zurückbleibt, so bleibt Raum für die satisfactiones des Sünders; damit auch Raum für die Ablässe, über die zwar keine dogmatische Theorie entwickelt wird, betreffs derer man auch zugesteht, dass ihr Missbrauch gross gewesen ist, die aber doch als heilsame kirchliche Institution gegen jeden Widerspruch geschützt werden. Fegfeuer und Heiligenverehrung (sess. 25), ebenso Reliquien- und Bilderverehrung sind in vorsichtigen Ausdrücken ohne dogmatisch genaue Bestimmungen festgehalten, Missbräuche hier zugegeben und gegen solche auch Anordnungen erlassen. Die Priesterehe verfiel dem Anathem.

In dogmatischer Beziehung bedeutet das Konzil den Ausschluss der Reformation, demgemäss auch des Bemühens, Verständigung mit dem Protestantismus zu suchen; fortan galt es nur noch den Versuch, die Protestanten diesen Satzungen zu unterwerfen.

3. Die Reformdekrete des Konzils bringen eine Reihe organisatorischer Bestimmungen über die Beaufsichtigung und theologische Bildung der Geistlichen, Einrichtung von Klerikalseminaren, Wahl der Bischöfe, Reform der Domkapitel, Visitationen, Synoden; kurz für Disziplinierung des Klerus und des Volkes in sittlicher und intellektueller Hinsicht. Die Residenzpflicht der Bischöfe wurde proklamiert, aber doch zugleich dem Papst eine Hintertür geöffnet, dass er genügende Ausnahmen machen konnte. Geregelt wurde auch die kirchliche Form der Eheschliessung: Konsenserklärung vor dem Parochus und zwei oder drei Zeugen. Die Anordnung des Konzils (sess. 24 de ref. c. 2), dass die Bischöfe jährlich Diözesansynoden halten sollten, kam nur sehr unvollständig zur Ausführung. Im allgemeinen hören vielmehr in den deutschen Diözesen jetzt die beratenden und beschliessenden Diözesansynoden auf; die

---

22. Nov. 1439, Mansi 31, 1047 ff., Mirbt[2] 162 ff., in der auch die Siebenzahl zuerst sanktioniert worden war.

bischöfliche Gewalt ist — analog der Fürstengewalt — zentralisierter als zuvor. Die Verkündigung kirchlicher Vorschriften erfolgt fortan durch Druckschrift. Die früher mit den Synoden verbundene Generalvisitation der Geistlichen geht an die Landkapitel, bezw. an besondere Kommissare über. Dafür wurden jetzt häufiger Kapitelskongresse unter Leitung des Generalvikars gehalten zur Fortbildung und Disziplin der Priesterschaft. (Vgl. Kollektaneenbl. f. d. G. Bayerns 56, 30 ff.)

4. Dieser strafferen Zusammenfassung der Kräfte der Kirche zu wirksamem Leben zu verhelfen, war fortan das bewusste Streben des Jesuitenordens. Eine neue Zeit kräftigen Aufschwungs datiert vom trident. Konzil her. Es gibt wieder eine hohe Begeisterung für die kath. Sache, eine Propaganda für diese, die oft hart und grausam, aber doch auch von einer starken Ueberzeugung getragen wird. Dem Prinzip der Freiheit von menschlichen Autoritäten, dem individuellen religiösen Gewissen tritt das Prinzip starker kirchlicher Autorität mit neuer Macht entgegen, und auch dieses bringt neben viel äusserlicher Kirchlichkeit zahlreiche Persönlichkeiten hervor, die alles dafür einzusetzen und zu opfern bereit sind. Diesem regenerierten Katholizismus hat der Protestantismus fortan grössere Erfolge nicht mehr abzuringen vermocht, wohl aber ein grosses Stück seiner Eroberungen wiedergeben müssen.

Pius IV. bestätigte das Konzil am 26. Jan. 1564 (Benedictus Deus, Mirbt[2] 255) und erklärte sich für den authentischen Ausleger seiner Dekrete[1], verkündete darauf die Rechtsverbindlichkeit der Reformdekrete als vom 1. Mai d. J. an geltend, setzte auch ein Kardinalskollegium ein, um ihre Ausführung zu überwachen, die Congregatio [Cardinalium] concilii [Tridentini interpretum]. Aber nur Italien (auch Venedig), Polen und Portugal rezipierten alsbald willig die neuen Kirchengesetze. In Spanien nahm Philipp II. die Dekrete zwar an, behielt sich aber für die Ausführung Modifikationen nach dem Staatsrechte vor; ähnliches wurde für die Niederlande und Neapel erklärt. In Frankreich bekannte man sich zwar zu den Glaubenssätzen des Konzils, sah aber in den Reformdekreten eine Beschränkung der Freiheiten der gallikanischen Kirche und der königlichen Rechte und lehnte daher die Publikation der Beschlüsse ab, wenn auch Geistlichkeitssynoden sie annahmen. In Deutschland gewann der Papst Ferdinand und Maximilian durch Konzession des Kelches zu ihrer Anerkennung; aber sie wurden nicht Reichsgesetz; es blieb bei stillschweigender Annahme, bei welcher Modifikationen

[1] „Nos difficultates et controversias, si quae ex eis decretis ortae fuerint, nobis declarandas et decidendas . . reservamus.“

durch Landesgesetzgebung vorbehalten wurden. Das Gleiche gilt von Ungarn.

5. Als Abschluss der kirchlichen Restauration schlossen sich wichtige Arbeiten an die des Konzils an, Arbeiten, die teils von vornherein von diesem der Erledigung durch den Papst anheimgestellt waren, teils wegen Schlusses der Sessionen schliesslich diesem überlassen werden mussten. Man hatte noch 1563 den Plan gefasst, ein Glaubensbekenntnis zu proklamieren, das nicht nur von Klerikern, sondern auch von allen bürgerlichen Beamten beschworen werden sollte; aber die Gesandten der Staaten protestierten gegen diesen Eingriff in das Recht der Fürsten. So wurde denn nur für die zu kirchlichen Aemtern zu Befördernden und für die Universitätslehrer eine solche Bekenntnispflicht beschlossen (sess. 24), und Pius IV. deutete diesen Beschluss so, dass er durch die Bullen vom 13. Nov. 1564 (In sacrosancta und Injunctum nobis) in der sog. Professio fidei Tridentinae (Denzinger[7] S. 233, Mirbt[2] S. 256 ff.) die Formel für diesen Religionseid als Forma professionis fidei catholicae publizierte. Diese enthält das Nic.-Const. Symbol, den Inhalt der Glaubensdekrete des Trid., und einen Zusatzartikel über den Primat des Papstes (u. a.: s. Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco). Sie wurde fortan auch als Konvertiteneid vielfach gebraucht. Dieser Glaubenseid verpflichtet auch dazu, den kath. Glauben, extra quam nemo salvus esse potest, nach Kräften bei allen Untergebenen und denen, quorum cura ad me in munere meo spectabit, zu befördern. Wie der Papst hier im Interesse des Papalsystems über das vom Konzil unausgetragen Gelassene hinausging, so auch in dem von diesem vorbereiteten, aber schliesslich dem Papst zur Vollendung überlassenen (sess. 25) Catechismus Romanus. Jan. 1562 hatte das Konzil einen Ausschuss für diese Arbeit eingesetzt, der aber nicht fertig geworden war. Darauf übertrug Pius IV. die Arbeit den Bischöfen Calini, Foscarari, Marini und dem portug. Theologen Fureiro (die drei letztgenannten waren Dominikaner). Aber Pius starb, ehe die sprachliche Revision ihrer Arbeit vollendet war; erst Pius V. schritt nach abermaliger Revision 1566 zur Publikation. Der Cat. Rom. ist Pastoralanweisung für die Pfarrer und Catecheten: eine populäre, praktische Dogmatik in fortlaufender Abhandlung über Symb. Apost., Sakramente, 10 Gebote und VU, etwas wesentlich anderes, als man in Trient geplant hatte. Hier wird der Papst nicht nur als caput universi fidelium generis, sondern auch als Universal-Pastor bezeichnet. Andrerseits hat unter dem Einfluss der Dominikaner der Thomismus hier freier und deutlicher zu Wort kommen können, als in Trient; von Seite der Jesuiten wurde daher dem Cat. Rom. im späteren Streit über die Lehre von der Gnade als einer Privat- und Parteischrift das symbol. Ansehen abgestritten.

Andre wichtige vom Konzil beschlossene, in Rom ausgeführte Arbeiten waren die Aufstellung des Index librorum prohibitorum (seit 1562, vgl. sess. 18 und 25)[1], für dessen Weiterführung unter Pius V. 1571 die congregatio indicis eingesetzt wurde; ferner die Regelung und Uniformierung des Kultus durch Erlass des Breviarium Romanum 1568 f., das unter Clemens VIII. im

---

[1] Der zu Trient ausgearbeitete Index wurde von Pius IV. 24. März 1564 publiziert (Dominici gregis custodiae, Mirbt[2] 258 ff.); Bibellesen in der Volkssprache ist nur denen gestattet, die nach Rat des Beichtvaters vom Bischof oder Inquisitor Erlaubnis dazu erhalten (RE 2, 706).

Interesse des Papalsystems überarbeitet wurde, des Missale 1570 — (dann unter Clemens VIII. das Pontificale 1596, und das Ceremoniale 1600. unter Paul V. das Rituale 1614), wodurch der usus der römischen Kirche gegen die oft erheblich abweichenden Traditionen der einzelnen Länder und Provinzen zur Geltung gebracht wurde. Endlich sei der vom Konzil (sess. 4) Rom überlassenen Herstellung der authentischen Vulgata-Rezension gedacht. Erst Sixtus V. brachte diese Arbeit in Fluss; eine von ihm eingesetzte Kongregation lieferte seit 1588 textkritische Vorarbeiten, für welche Franz Lucas Brugensis in der Bibelausg. Antw. 1574 und den dazu gehörigen Notationes in S. Biblia, Antw. 1580 Material geliefert hatte; 1590 erschien unter persönlicher, wenig glücklicher Mitarbeit des Papstes die authentische Ausgabe (mit Auslassung von III und IV Esra, III Makk und Gebet Manasse und mit aparter Zählung der Verse). Die Konstitution Aeternus ille (1. März 1589) erklärte diese Ausg. für die vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus und für perpetuo valitura. Trotzdem erfuhr sie nach seinem noch 1590 erfolgenden Tode besonders durch den ihm persönlich grollenden Jesuiten Bellarmin so heftige Anfeindung — und Druckfehler boten der Kritik eine bequeme Handhabe —, dass Gregor XIV. eine neue Kommission einsetzte und Clemens VIII. die Exemplare aufkaufte, die ed. Sixtina fast völlig verschwinden machte (Neudruck Antw. 1630), und 1592 eine Neuausgabe erscheinen liess (Clementina) mit der unwahren Erklärung, die Fehler seien durch Schuld der Setzer und Sorglosigkeit andrer hineingekommen; hier ist III und IV Esra und Gebet Manasse beigefügt. Der gewichtige Anspruch auf Authentizität kontrastierte auch hier seltsam mit der Druckfehlermenge (Neudruck 1593 gleichfalls mit vielen Fehlern; endlich durch die sorgfältigere Ausg. von 1598 endgültiger Abschluss des Textes); und da sie in zahllosen Stellen[1] von der Sixtina abwich, so hatten Roms Gegner hier willkommenen Anlass, die concordia discors beider päpstlicher Editionen zu beleuchten. Das Lehrreichste aber war, dass ein späterer Papst so bald ein Werk, das unter Berufung auf die von Gott dem Nachfolger Petri verheissene Untrüglichkeit ausgegangen war, so stark korrigiert hatte. Es liegt dieser Vulgata die im MA von den Pariser Theologen verbreitete Textgestalt zu Grunde (DENIFLE ALKM 4, 284).

Viertes Kapitel.

Die Päpste des Restaurationskatholizismus, 1555—1655.

Literatur: LvRANKE, Die römischen Päpste in den letzten 4 Jahrh.[6] WW 37—39. MBROSCH, Gesch. d. Kirchenstaates. I. Gotha 1880. BENRATH in RE: Paul IV. 15, 39 ff.: Pius IV. 15, 436 ff.; Pius V. 15, 439 ff.; Gregor XIII. 7, 126 f.; Sixtus V. 18, 414 ff.; Paul V. 15, 44 ff.; Innocenz IX. u. X. 9, 139 ff.; Urban VIII. ebd.[2] 16, 223 ff. und die dort verzeichnete Lit. — THMÜLLER, Das Konklave Pius IV. Gotha 1889. BHILLIGER, Die Wahl Pius V. zum Papste. Leipz. 1891. LORENTZ, Sixtus V. u. s. Zeit. Mainz 1852. AvHUEBNER, Sixtus V. 2 Bde. Leipz. 1871. Nuntiaturberichte, 3. Abt. I. Berl. 1892. Borromäus: DIERINGER, Cöln 1846; SYLVAIN, Mailand 1886; BENRATH in RE 3, 333 ff. Kalenderstreit: FSTIEVE in ABA XV 3; KALTENBRUNNER in SBWA 82, 289 ff.; 87, 485 ff.; JSCHMID in JGG 3 u. 5; MIÖG 12, 639; 20, 107 ff.

---

[1] THJAMES, Bellum papale. Lond. 1606, zählt 1207 Stellen auf.

FRZRÜHL, Chronologie des MA u. der Neuzeit. Berlin 1897; RE 9, 722 ff. Sarpi: Opere. Venez. 1677. Helmst. (Verona) 1761 ff.; FULGMICANZIO, Vita del Padre Paolo. Leyden 1646; EMÜNCH, Fra P. Sarpi. Karlsr. 1838; GCAPASSO, Fra P. S. e l'Interdetto di Ven. Firenze 1880; NÜRNBERGER in JGG 4, 188 ff.; ders. in RQ 2. 64 ff., 248 ff. REUSCH. D. Index II 319 ff. Galilei: KVGEBLER, Gal. Galilei und die röm. Kurie. Stuttg. 1876; REUSCH, Der Process Gal.s u. die Jesuiten. Bonn 1879; GRISAR, Gal.-Studien. Regensb. 1882; FUNK in ThQ 1883, 405; ders. K-geschichtliche Abhandl. II 444 ff. Paderb. 1899; SCHANZ in JGG 3, 163 ff.; ders. in KL 5, 18 ff.

1. Die Krisis, die sich durch Caraffa an leitender Stelle vollzogen hatte (S. 223 f.), übte auch ihren Einfluss auf die Kurie und die Inhaber des Stuhles Petri aus. Zwar blieb Petri Stuhl in erster Linie eine Angelegenheit Italiens und seine hohen Aemter Versorgungsposten für den ital. Adel. Aber die Frivolität und der profane Sinn der Renaissance mussten doch zögernd einer neuen Kirchlichkeit weichen: die Restauration der kath. Interessen erwies sich in mancher Beziehung auch als Reform der Sitten.

Die Kardinalspromotionen waren seit Paul III. doch meist durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit gerechtfertigt, Nepoten und unwürdige Günstlinge bildeten die Ausnahmen. Schlechte Wahlen missfielen jetzt in der öffentlichen Meinung, die sich gewandelt hatte. Die Päpste gingen seit Pius IV. auch aus niederen Volkskreisen hervor; ihr Lebenswandel war z. T. von herber Strenge, die Hausmachtinteressen traten hinter kirchlichen Gesichtspunkten mehr zurück. Doch schwindet der Nepotismus nicht völlig, und ein Tummelplatz ehrgeiziger Kardinalsintriguen blieb auch jetzt noch die Kurie. Aber bezeichnend ist doch, dass eben jetzt ein Palestrina († 1594) die polyphone Vokalmusik zu ihrer reinsten und hehrsten Vollendung brachte, dadurch nicht allein diese Musik vor dem schon drohenden Verbot Marcells II. (1555 22 Tage Papst; Missa Papae Marcelli Palestrinas!) und der vom Trid. Konzil eingesetzten Kommission schützte, sondern auch schulebildend wirkte und eine klassische Periode kath. Kirchenmusik heranführte (Orlandus Lassus in München † 1595, Vittoria Allegri † 1652).

Caraffa, 79jährig als Paul IV. auf den päpstlichen Stuhl erhoben (1555—59), schroff und leidenschaftlich, dem Volke verhasst, schadete der Sache, die er so eifrig vertrat, durch die Feindschaft des Neapolitaners gegen die Habsburger und seine franz. Politik, die ihn sofort in einen für ihn unglücklichen Krieg mit Philipp II. um Neapel verwickelte[1], bei welchem Alba die Stadt Rom mit den Schrecken von 1527 bedrohte und der Papst kapitulieren musste; das sei die Aufgabe des Papsttums, „Könige und Kaiser unter die Füsse zu treten". Ebenso schadete er durch seinen Nepotismus, den er an so Unwürdige wendete, dass er noch selbst Amtsentsetzung und Verbannung über sie verhängen musste. Das von ihm selbst einst verfasste Consilium de emendanda ecclesia (o. S. 223) setzte er als Papst 1559 auf den Index (REUSCH, D. Index I 396 ff.). Was der Protestantismus von dem restaurierten Papsttum zu erwarten habe, zeigte er 1559 in der Bulle Cum ex apostolatus officio, in der er kraft seiner plenitudo

[1] Die Absetzungs- und Exkommunikationsbulle gegen Philipp in DÖLLINGER, Beiträge I 218 ff.

potestatis super gentes et regna alle Abtrünnigen, ob Geistliche oder Laien. Fürsten oder Untertanen. aller Würden und Rechte verlustig erklärte und jeden Katholiken zur Exekution an deren Besitztümern bevollmächtigte. Häretische Fürsten sind eo ipso regnis et imperio penitus et in totum perpetuo privati et ad illa de cetero inhabiles et incapaces (MIRBT [2] 199 ff.). Ebenso bezeichnend war jetzt die Verbrennung der Schriften des Erasmus in Rom. Aber er führte an der Kurie strenges Leben ein, selber das Muster eines frommen Priesters; er predigte selber und nötigte die Prälaten, das Gleiche zu tun. Sein Tod erregte in Rom allgemeinen Jubel; das Haus der Inquisition wurde gestürmt und die Gefangenen befreit.

2. Pius IV. (Kard. [Medeghino] Medici [1]. 1559—65), dessen Wahl Philipp II. dem zuchtlosen Konklave abzwang, ist der Vollender der abgebrochenen Arbeiten des Konzils (o. S. 241 f.); durch kluges Einlenken den weltlichen Mächten gegenüber kam er weiter als Paul IV. mit seinen Schroffheiten. Sein Nepotismus erhob den jugendlichen, in den Händen der Jesuiten befindlichen, sittenreinen Neffen Carlo Borromeo [2], zu den höchsten Würden, gab aber diesem dadurch als Kardinal wie als EB von Mailand Macht und Gelegenheit, seinen strengen Eifer ebenso der Reform der Priester und der Klöster wie der Vernichtung evg. Regungen zuzuwenden. Ein dunkler Fleck seiner Regierung ist die blutige Verfolgung des Hauses Caraffa, dem er doch seine Wahl mit zu danken hatte, wenngleich das öffentliche und private Leben der Neffen Pauls IV. schwer genug belastet war; und mit den hohen Kirchenämtern trieb auch er wieder einträglichen Handel, und bereicherte seine Nepoten.

Pius V. (1566—72), der in mönchischer Heiligkeit ehrwürdige Dominikaner Ghislieri, seit Cölestin V. der erste Papst, den wieder der Heiligenschein schmückt, durch den auch Rom einen mönchischen Anstrich erhielt, untersagte die Veräusserung von Kirchengut, führte die vom Konzil unerledigt gelassenen Arbeiten (o. S. 247 f.) weiter, erneuerte die Absetzungsbulle Pauls IV., verschärfte die alte Gründonnerstagsbulle In coena Domini (II 307) gegen die Irrtümer der Reformation, sprach über Elisabeth von England die Absetzung aus (MIRBT [2] 266 f.) [3], schürte den Religionskrieg in seinen Briefen an Karl IX., Kard. Karl v. Lothringen. Alba u. Kath. v. Medici [4] und feierte den Seesieg der spanischen, venetianischen und päpstlichen Waffen über die Türken bei Lepanto (1571) als einen Triumph des Rosenkranzgebetes. Allen kath. Aerzten machte er zur Pflicht, ihre Kranken vor allem anzuhalten, dass sie einen kath. Beichtvater herbeiriefen, und ihnen ihren Dienst zu entziehen, wenn nicht binnen drei Tagen diese Forderung erfüllt sei (BM VII 430).

Der Jurist Gregor XIII. (1572—85), der den Sohn zum „Statthalter der hl. Kirche“ und zwei Neffen zu Kardinälen machte, ist durch die zielbewusste

[1] Ein Emporkömmling, der sich für einen Verwandten des florentinischen Fürstenhauses ausgab.

[2] S. die scharfe Charakteristik desselben bei HILLIGER S. 33 ff.

[3] „Flagitiorum serva Elisabeth, praetensa Angliae regina.“ „Praecipimus et interdicimus universis et singulis proceribus, subditis, populis . . ne illi ejusve monitis, mandatis et legibus audeant obedire. Qui secus egerint, eos simili anathematis sententia innodamus.“

[4] Apostolicarum Pii V. Epistolarum libri V. ed. Goubau. Antw. 1640; franz. Ausg. von DEPOTTER, Brüssel 1827.

Energie, mit der alle Mittel in den Dienst der Gegenreformation gestellt wurden, von höchster Bedeutung. Die deutsche Nation wiederzugewinnen, betrachtete er als seine Spezialmission. Die Jesuiten, unter deren Leitung er stand, lehrten ihn als wirksamstes Mittel dafür die Verflechtung der politischen und Familieninteressen der Fürsten mit den Zwecken der Kurie. Dafür diente ihm die Aussendung der Nuntien. Neben der schon bestehenden Wiener Nuntiatur für ganz Deutschland errichtete er 1573 in München eine solche für Süddeutschland, 1580 eine weitere für Steiermark und besonders 1584 die Kölner für Nordwestdeutschland und die Niederlande [1]; diese betrachtete sich dann als Nuntiatur für ganz Deutschland. Die Bartholomäusnacht war seine Freude. Das Coll. Germ. (o. S. 233) erhielt durch ihn gesicherte Existenz, das Coll. Rom. erhebliche Erweiterung. Mit den besten Kräften besetzte er die von ihm eingesetzte „germanische“ Kardinalskongregation. Mit seiner Kalenderrevision 1582 (Bulle Inter gravissimas) hoffte er, durch den erwarteten Anschluss des Orients und der Protestanten, tatsächlich als Haupt der Christenheit sich zu erweisen. Aber der Patriarch von Konstantinopel war nicht zur Annahme zu bewegen, und die Protestanten behandelten die Sache unter konfessionellen Gesichtspunkten, als „des Papstes Schlangenverstand und Fuchslist, damit er oblique seine Macht wieder einschwärzen wolle“; es kam an Orten gemischter Bevölkerung (Wien, Augsburg) zu heftigen Konflikten, und erst allmählich (im 18. Jh, in Deutschland 1700, in England 1752, in Schweden 1753) gaben die Evangelischen, in Anerkennung der unbestreitbaren Verbesserungen der neuen Kalenderordnung, ihre ablehnende Haltung auf. Mit Gregor beginnt an der Kurie der sog. kleine Nepotismus; es handelt sich nicht mehr darum, Familienglieder in den Besitz der ital. Fürstentümer zu bringen; man ist damit zufrieden, die Familie reichlich auszustatten und durch Rangerhöhung den vornehmsten Geschlechtern gleichzustellen. Bis zum Tode Alexanders VIII. (1691) treibt der Nepotismus in dieser veränderten Form sein Wesen [2].

3. Der Franziskaner Sixtus V. (1585—90), bei hohen Gaben für sein Regieramt zugleich ein Mann phantastischer Pläne, ging mit blutiger Strenge gegen das Banditenunwesen im Kirchenstaat vor, machte sich um die Besserung der Zustände in Rom wie auf dem Lande, auch um die Ordnung der Finanzen der Kurie verdient. Den Jesuiten wenig geneigt, in seinem Bündnis mit Spanien gegen England unglücklich, in seiner Politik gegen Frankreich zwischen den kath. Interessen und der Furcht vor einer Uebermacht Spaniens schwankend, hat er wenig erreicht. Das römische Volk dankte ihm die Strenge seines Regiments mit der Legende, der Teufel habe schliesslich im Unwetter seine Seele geholt; er war mit unvollendeter Beichte ohne Kommunion gestorben. In Spanien und bei der Ligue erregte sein Tod unverhohlene Freude.

Die folgenden Päpste (Gregor XIV., Innocenz IX., Clemens VIII.) wurden durch die franz. Wirren besonders engagiert: sie traten auf die Seite der Ligue und gaben dem Aufstand gegen Heinrich IV. damit die Weihe. Erst nach dessen Uebertritt zur kath. Kirche lenkte Clemens allmählich ein und konnte nun mit Frankreichs Hilfe Ferrara 1597 als päpstliches Lehen an sich ziehen. Unter ihm wurde der Philosoph Giordano Bruno am 17. Febr. 1600

---

[1] Ehses u. Meister, Die Kölner Nuntiatur (Quellen u. Forschungen IV) Paderb. 1895/9.

[2] Vgl. Döllinger, Kirche u. Kirchen, S. 528. München 1861.

in Rom als Ketzer verbrannt. Paul V. (Borghese) (1605—21) geriet mit der Republik Venedig in einen Streit, bei dem zum letzten Male von dem mittelalterlichen Pressionsmittel des Interdikts Gebrauch gemacht wurde.

Unter dem Dogen Marino Grimani hatte Venedig Gesetze erlassen, die den geistlichen Gütererwerb beschränkten, die Neugründung von Kirchen und Klöstern von staatlicher Erlaubnis abhängig machten. Hier lag die Ursache für den Konflikt. Anlass aber bot die wegen grober Vergehen (z. T. Sittlichkeitsverbrechen) erfolgte Verhaftung zweier Kleriker; der Papst verlangte ihre Auslieferung und zugleich die Revokation jener Gesetze: die Republik verweigerte beides. Der Streit spitzte sich zur Frage nach der Superiorität der geistlichen oder staatlichen Gewalt zu; daher das Interesse aller weltlichen Mächte an seinem Verlauf, und Venedig säumte auch nicht, diese prinzipielle Bedeutung zu betonen. Der Servitenprovinzial Paolo Sarpi führte als scharfer Gegner der Jesuiten und eines von diesen geleiteten Papsttums, sowie in kräftigem Patriotismus die Feder, um das gute Recht der Republik gegen die Kurie zu verfechten. Dem päpstlichen Interdikt (1606) trotzte die Republik, die Jesuiten, Kapuziner und Theatiner mussten weichen, — die andern Orden versagten dem Papst den Gehorsam —, der Klerus wurde zur Fortsetzung des Gottesdienstes veranlasst. Nur Philipp III. von Spanien trat auf die Seite des Papstes. Heinrich IV., formell neutral, stand zu Venedig, Rudolf II. suchte zu vermitteln, England bot der Republik ein Bündnis zu bewaffneter Abwehr an. Schliesslich erfolgte unter Intervention von Frankreich und Spanien ein Ausgleich: Venedig lieferte die Gefangenen an das geistliche Gericht aus und versprach Nichtanwendung der anstössigen Gesetze; es suchte aber weder Absolution vom Interdikt nach, noch rief es die Jesuiten wieder zurück — noch 50 Jahre blieben sie ausgeschlossen. Die politischen Verhältnisse nötigten beide Teile, es nicht zum Aeussersten zu treiben. „Von einem eigentlichen Siege des Papstes kann nicht die Rede sein“ (Funk). Sarpi bekam den tödlichen Hass seiner Gegner in einem Mordversuch zu kosten, der den „stilus“ Romanae curiae sprichwörtlich gemacht hat.

4. Nach der kurzen Regierung Gregors XV. (1621—23), dem die Kirche die Kanonisation der ersten Heiligen des Jesuitenordens, Ignatius und Franz Xavier, zu danken hat, folgte Kard. Barberini als Urban VIII. (1623—44). Er schuf die Kongregation der Immunitäten zu dem besonderen Zweck, auf alle Eingriffe der Fürsten in die Rechte der Kirche ein wachsames Auge zu haben. Der grosse Religionskrieg stärkte das Gefühl der Interessengemeinschaft der kath. Staaten mit dem Papsttum. Die Zerstörung Magdeburgs durch Tilly pries er als Gnadengeschenk des Himmels und Ruhmestat der Deutschen. Gleichwohl wurde diese Solidarität der Interessen für Urban durch den Gegensatz gegen die spanisch-österreichische Macht und seine Kirchenstaatspolitik durchkreuzt, so dass er in schwankender Politik als ein Freund der schwedisch-französischen Allianz gegen die Habsburger gelten konnte und sich nachsagen lassen musste, er freue sich der Siege der Schweden. Ebenso wünschte er den Widerstand der Hugenotten in Frankreich, damit dieses nicht zu mächtig würde. Seine Regierung ist durch den Ausgang des Prozesses Galileis und die Verurteilung des kopernikanischen Systems zu trauriger Berühmtheit gelangt.

Theologisch interessant ist dabei Gal.s Brief vom 21. Dez. 1613, in welchem er in Sachen des Heils sich unbedingt der Bibel unterwerfen will, aber in Sachen der Naturerkenntnis die der populären Ausdrucksweise sich anschliessende Bibel

nach den Ergebnissen sicherer wissenschaftlicher Beweise erklärt wissen will. Um fortwährenden Verdächtigungen ein Ende zu machen, drängte er selbst zu einer kirchlichen Entscheidung. Das hl. Officium, von Dominikanern angerufen, erklärte 1616 die kopernikanischen Sätze [1], dass die Sonne Mittelpunkt der Welt, folglich ohne örtliche Bewegung, und dass die Erde nicht der Mittelpunkt sei und sich bewege, für absurd in der Philosophie und häretisch in der Theologie: Galilei erhielt darauf Weisung, diese Meinung aufzugeben; widrigenfalls solle er eingekerkert werden. Er fügte sich und nun erfolgte 5. März 1616 das Verbot der kopernik. Lehre (Mirbt [2] 280). 1630 wagte Gal. wieder in einer Schrift das pro und contra der verschiedenen Systeme im Interesse des kopernik. zu behandeln, erhielt auch in Rom die Druckerlaubnis und veröffentlichte jene 1632. Darüber kam es auf Begehren der Indexkongregation und Betreiben der Jesuiten (qua Aristoteliker) zum erneuten Prozess. Der fast 70jährige Angeklagte versuchte manche schwächliche Ausrede: auch unter Androhung der Tortur blieb er dabei, dass er seit 1616 die kopernik. Ansicht nicht mehr geteilt, sondern nur aus Ehrgeiz und Unachtsamkeit dieser Theorie Vorschub geleistet habe; darauf schwur er sie feierlich ab (Mirbt [2] 285 ff.) und wurde zu Kerkerhaft verurteilt, die aber vom Papst in Verbannung verwandelt wurde. Er starb 1642 als kath. Christ. (Ihre Stellung zum kopernik. System gab die Kurie erst 1820 auf; erst 1835 schwand das Verbot der Schriften des Kopernikus aus dem römischen Index.)

Vergrösserung des KStaates (Urbino erwarb er, gegen Parma kämpfte er ohne Erfolg) und exorbitante Bereicherung seiner Sippe (Barberini) zeigen, wie Urban sein Papsttum verstand [2]. Unter ihm erhielt 1627 die Nachtmahlsbulle [3] ihre abschliessende Gestalt als Roms Fluch über die Reformation (Mirbt [2] 281 ff.): Excommunicamus et anathematizamus . . . quoscunque Hussitas, Wichlephitas, Lutheranos, Zwinglianos, Calvinistas, Ugonottos, Anabaptistas, Trinitarios et a christiana fide apostatas . . . eorumque receptatores, fautores et generaliter quoslibet illorum defensores, ac eorundem libros haeresim continentes . . . . eine Sentenz, von der nur der Papst selbst zu absolvieren vermag. Noch schärfer aber als gegen die Ketzer richtet sie sich gegen alle Eingriffe der Könige und Fürsten, des Episkopats, der Konzilien in die Omnipotenz des Papstes; auch in ihren eigenen Staaten bedürfen die Fürsten für Steuererhebung der päpstl. Genehmigung. Die Kriegszeiten hinderten aber die Staaten am Widerspruch. (Seit Clemens XIV. nicht mehr Gründonnerstags verlesen, wird sie in Rom gleichwohl noch immer als zu Recht bestehend betrachtet, während die kath. Staaten sie stets als einen Uebergriff beurteilt haben.)

Mit dem unter Innocenz X. (1644—1655) erfolgten Friedensschluss in Osnabrück und Münster, gegen den dieser erfolglos protestierte (Mirbt [2] 294 f.), schwand das Interesse der kath. Fürsten am Zusammenschluss mit der Kurie;

---

[1] Diese waren schon 1543 in dem Buch De revolutionibus orbium coelestium ausgesprochen, aber unzensuriert geblieben, da sie nach der Vorrede A. Osianders nur als Hypothese behufs leichterer Berechnung des Laufs der Gestirne vorgetragen waren.

[2] „Princeps potius videri voluit quam pontifex, rector quam pastor". Urteil eines Zeitgenossen bei Gregorovius, Urban VIII im Widerspruch zu Spanien und dem Kaiser. S. 4. Stuttg. 1879.

[3] Vgl. Döllinger, Papsttum S. 315 ff.

alle Staaten strebten nach innerer Geschlossenheit und Unabhängigkeit; die Tendenz, auch päpstlicher Einmischung sich zu entziehen, wuchs. Die Zeit der mittelalterlichen Aspirationen des Papsttums war dahin. Und Innocenz selbst, in unwürdiger Abhängigkeit von der geldgierigen, herzlosen Schwägerin Olympia Maidalchina, die alle Verwaltungsangelegenheiten unter den Gesichtspunkt des Geldgewinns stellte, in seinem Sterben von allen verlassen, sodass niemand sich fand, der die Kosten seiner Beerdigung tragen wollte — ein unrühmliches Schlusstableau in dieser Periode der Papstgeschichte (vgl. ADUBARRY, La belle-soeur d'un pape.[4] Paris 1878).

Fünftes Kapitel.

Die geistigen Strömungen und Kräfte im nachtridentinischen Katholizismus.

1. Katholische Wissenschaft im Dienst der Gegenreformation.

Literatur: AHURTER, Nomenclator liter. recent. theol. cath. I (1564 bis 1663).[2] Innsbr. 1892. FFALK u. NPAULUS in Kath. 1891 I 440 ff., 1892 I 544 ff.; dazu die zahlreichen bio- u. bibliogr. Studien von PAULUS in Kath., HpBl u. JGG über kath. Theologen des 16. Jhrhs. HLÄMMER, Die vortrident. kath. Theologie. Berlin 1858. KWERNER, G. d. apolog. u. polem. Litt. IV. Ueber Melch. Canus: KL 2, 1804 ff. u. RE 3, 712 f. Baronius: KL 1, 2038 ff. u. RE 2, 415 ff. Bellarmin: Selbstbiogr., herausg. von DÖLLINGER u. REUSCH. Bonn 1887. JBCOUDERC, Le vénér. Card. Bell. 2 vols. Paris 1893 (ThLZ 1893, 380 ff. Kath. 74, 215 ff.); KL 2, 285 ff. u. RE 2, 549 ff. Cajetan: RE 3, 632 ff. Petavius: RE 15, 166 ff. Maldonat: RE 12, 103 ff.; KL 8, 547 ff. Estius: KL 4, 930 f. C. a. Lapide: KL 7, 1428 f. RE 4, 289 ff. Bolland: KL 2, 986 ff. RE 1, 148 ff.

1. Vgl. o. S. 61. In den ersten Jahrzehnten der Reformation zeigte die kath. Theologie deutlich die Spuren der Erschütterung, die über die Kirche gekommen war. Die strebsamen jüngeren Kräfte waren in Scharen der Predigt L.s zugefallen, die Alten sahen die Weisheit, die das MA in der Scholastik ausgebaut hatte, plötzlich der Verachtung preisgegeben. Die neuen Fragestellungen und der sieghafte Ton, mit dem die neue Lehre auftrat, verwirrten. Die ersten Verteidiger des Alten, die sich hervorwagten, wurden meist von L. selbst oder seinen Genossen derb abgefertigt; die eifrigsten und tüchtigsten unter ihnen standen unter dem Druck, dass ihre Schriften kaum gekauft wurden, ihre Bemühungen bei den Prälaten und in Rom selbst ungenügende Unterstützung und nicht die Anerkennung in pekuniärer Hilfe und Beförderung fanden, auf die sie hofften. Im Kleinkrieg polemischer Schriften, deren Ton auf beiden Seiten grob und injuriös genug war, wurde die Kraft aufgezehrt. Erst die Forschungen der letzten Jahre haben uns einen Ueberblick darüber verschafft, wie viele tatsächlich gegen L. zur Feder griffen, aber auch, wie wirkungslos ihre Arbeit blieb und wie verständnislos die Kurie ihrer z. T. aufopferungsvollen Arbeit gegenüberstand. „Li poveri dotti catholici si lamentano, che non sono guardati et si moreno di fame! di gratia, di gratia, vedassi di porger loro alcuna cosa!“ so schreibt der Nuntius Vergerius beweglich nach Rom (NB 1, 184 u. oft). Joh. Ecks Enchiridion locorum communium (1525) machte der

jugendfrischen Schrift Mel.s gegenüber einen matten Eindruck. Andre, wie der belesene und rührige G. Witzel, standen doch so stark unter der Einwirkung der Anklagen der Reformation, dass sie nur für einen von der Scholastik und dem vielgestaltigen kirchlichen Aberglauben sich lossagenden, in den positiven Gedanken an Erasmus sich anlehnenden Reformkatholizismus das Wort zu führen wussten. Noch andre, wie H. Emser und J. Dietenberger, entlehnten ihr Bestes direkt aus L.s Arbeit: sie schrieben ihm seine Bibelübersetzung, letzterer auch seine katech. Arbeiten aus. Kard. Cajetan, der die Ueberlegenheit der Evangelischen in Behandlung der hl. Schrift empfunden hatte, wendete sich entschlossen der vernachlässigten Exegese zu; indem er aber hier teils Erasmus, teils Hieronymus zu seinen Führern erwählte, geriet er selbst in mannigfachen Konflikt mit den herrschenden Anschauungen (der Hebräerbrief ist nicht von Paulus; deuterokanon. Schriften; Ehescheidung um Ehebruchs willen ist gestattet u. dgl. m.) und zog sich Zensurierung durch die Sorbonne zu (Opp. Lugd. 1639).

2. Aber mit der Sammlung der Kräfte des Katholizismus erfolgte auch eine Erneuerung seiner Theologie. Das erste bedeutende Werk hatte den spanischen Dominikaner Melch. Cano († 1560) zum Verfasser: De locis theologicis libri XII (Opp. Paris 1668 p. 1 ff.), ein energischer Versuch, dem Protestantismus gegenüber die theologische Quellen- und Erkenntnislehre wieder im Sinne der Scholastik neu zu begründen.

Die Theologie unterscheidet sich dadurch von allen andren Wissenschaften, dass sie sich auf Autoritäten aufbaut: auctoritas primas in theologia partes obtinet, ratio postremas. Wo diese Autoritäten des Theologen zu finden sind, bildet den Hauptgegenstand seiner Auseinandersetzungen mit dem Luthertum. Die Autorität der Schrift hängt an der approbatio Ecclesiae, diese allein scheidet kanon. von nicht kanon. Schrift: ad Summum Pontificem de libris canonicis judicium pertinet. Pauli Predigt hätte keine Gültigkeit in der Kirche,[1] nisi Petri auctoritate fuisset roboratum. Die Vulgata ist von der latein. Kirche angenommen, daher in fide et moribus autoritativ: non est nunc ad Hebraeos Graecosve recurrendum. Da aber bei weitem nicht alles, was zur christlichen Lehre gehört, in der kanon. Schrift deutlich offenbart ist, so bedurfte es als notwendiger Ergänzung der weiteren Entfaltung der Wahrheit durch die Traditionen der Kirche. Jede wissenschaftliche Kontroverse mit den Lutheranern ist übrigens vana et futilis disputatio, da sie omnia Theologiae principia tollunt[1].

Was Cano für die Fundamentierung der kath. Dogmatik dem Protestantismus gegenüber geleistet hatte, das setzte der Jesuit Kard. Rob. Bellarmin (1542—1621) in seinen 1576—1589 im römischen Jesuitenkolleg gehaltenen und dann oft gedruckten Dis-

---

[1] Man darf Cano nicht nach seiner Feindschaft gegen den Jesuitenorden (vgl. Opp. p. 185), nach seinen bitteren Klagen über die röm. KVerwaltung (Döllinger, Papsttum S. 211) und nach seiner gelegentlichen Polemik gegen Auswüchse der Scholastik für einen freisinnigen Theologen halten; er ist der charakteristische Vertreter der Restaurationsdogmatik, ein Hauptvertreter des Infallibilismus.

putationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos[1] scharfsinnig und gelehrt für das ganze dogmatische Lehrsystem in Bekämpfung des Protestantismus und Verteidigung der trident. Dogmatik fort, so dass die evg. Dogmatiker der nächsten Jahrzehnte genötigt waren, unausgesetzt ihm zu antworten und seinen Argumentationen entgegenzutreten (so besonders Joh. Gerhard).

3. Aber Flacius hatte auch mit seinen Magdeburger Centurien den Katholizismus genötigt, auf dem Gebiet der Geschichte sich des Angriffs zu erwehren. Viele nahmen den Kampf auf (vgl. JANSSEN V 312 ff., JGG 17, 79 ff.), aber erst in dem gelehrten Oratorianer Caesar Baronius (1538—1607) fand sich der ebenbürtige Gegner.

Von 1588—1607 erschienen 12 vol. seiner Annales ecclesiastici, bis zum Jahr 1198 reichend, „ein kirchenhist. Chronikon in grandiosem Stile", in dem zwar viel kritiklose Leichtgläubigkeit und das Vertrauen auf falsche Dokumente, sowie viel Verstösse gegen die Chronologie zu beanstanden waren, aber auch handschriftliches Material in Fülle ans Licht gefördert wurde. (Beste Ausgabe mit der eingeschalteten Critica des Franzisk. Ant. Pagi durch JDMANSI 1738—59; Neudruck von ATHEINER, Bar le Duc 1864 ff.) Wertvoll war die Fortsetzung, welche der Oratorianer Odericus Raynaldus in 9 Bdn. (für die Jahre 1198—1566) Rom 1646—1677 lieferte. Ein Meisterwerk gelehrten Sammelfleisses und kritischer Durcharbeitung begannen Antwerpener Jesuiten (Rosweydius, Joh. Bolland u. a.) in den Acta Sanctorum (1643—1770, 50 Bde.; bis 1794, 2 Bde.; s. 1837 wieder fortgesetzt).

Auch gelehrte liturgische Forschung begann, um das Alter der römischen Messe zu erweisen (vgl. MIGNE, P. L. 72, 120 f.). Der Archäolog Ant. Bosio erschloss in seiner Roma Sotterranea 1632 ein ganz neues Gebiet der Forschung, auf welchem Rom das Zeugnis der Märtyrer der ersten Jahrhunderte für das Alter seiner Dogmen und Riten gefunden zu haben meinte. Wichtiger noch war es, dass der gelehrte franz. Jesuit Dionys. Petavius (1583—1652) nach patrist., philol. und chronol. Arbeiten sich der DG zuwendete und in seinem Werke De theologicis dogmatibus (Paris 1644—50, 5 Bde.) ein reichhaltiges Material aus den Quellen der alten Kirche zusammentrug, ein Werk, auf dessen Bedeutung freilich erst evg. Zeitgenossen die kath. Theologenwelt aufmerksam machen mussten.

4. Aber auch die Exegese wurde wieder in Angriff genommen. Der patristisch gelehrte und gewandte Jesuit Maldonatus schrieb Kommentare (besonders zu den Evangelien 1596, 97), in denen Anfänge für die Textkritik des NT, philol. Takt, Rückgang auf die nüchterne Exegese des Chrysostomus und geschickte Behandlung der Kontroverse mit den evg. Schriftauslegern anzutreffen sind. Auch der Evg.-Kommentar des Franz Lucas (Brugensis) in St. Omer 1606 ff. war eine tüchtige Arbeit. Gleiches leistete Wilh. Estius in Douai für die Briefe des NT (1614 f.). Dagegen zeigen die weitschweifigen, aber zu grösster Verbreitung gelangten Kommentare des Jesuiten Cornelius a Lapide († 1637) neben reichem Kirchenvätermaterial den Rückfall in die

[1] Ingolst. 1581—1592 in 3 Fol.; Auszüge daraus bei MIRBT[2] 268 f.

Willkürlichkeiten und Phantastereien des vierfachen Schriftsinnes. „Die Hauptträger des nachtrident. Kampfes gegen den Protestantismus waren und blieben die Jesuiten, welche auch das Meiste für die Pflege der gelehrten und erbaulichen Theologie leisteten und somit die eigentlichen Schildhalter des kath. Glaubens und Bewusstseins waren“ (KWERNER).

2. Der Niedergang des Augustinismus, 1560—1647.

Literatur: BAJUS, Opp. Col. 1696. DUCHESNE, Hist. du Bajanisme. Douay 1731. LINSENMANN, M. B. Tüb. 1867. RE 2, 363 ff. Less: RE 11, 414 ff. MOLINA, Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia. Lisb. 1588. LEBLANC (Dominik. Serry), Hist. congregationum de auxiliis divinae gratiae. Lovan. 1700; dagegen ELEUTHERIUS (Jesuit de Meyer), Hist. controversiarum de div. grat. auxiliis. Antw. 1705. THDELEMOS (Dominik.), Hist. congr. de aux. Lov. 1702. GSCHNEEMANN, S. J., Entstehung u. weitere Entwickl. der thomistisch-molinist. Kontrov. 2 Bde. Freibg. 1879, 80; RE 13, 256 ff. DÖLLINGER-REUSCH, Selbstbiogr. Bellarmins. Bonn 1887. JANSEN, Augustinus s. doctrina Augustini de humanae naturae sanitate etc. Lovan. 1640 u. ö.; Discours de la réform. de l'homme intérieur. Par. 1727. VANDENPEEREBOM, C. Jansenius. Bruges 1883. HARNACK, DG [3] III 658 ff. CCALLEWAERT, Jansenius. Löwen 1893. HREUCHLIN, G. v. Port.-Royal I 301 ff.; RE 8, 589 ff. REUSCH, D. Index II 298 ff.

1. Im Cat. Rom. hatte noch der thomist. Augustinismus das Wort geführt; aber die eigentümliche theol. Richtung, die sich im notwendigen Zusammenhang mit den Tendenzen des Jesuitenordens entwickelte, drängte auf andre Bahnen. Ignatius hatte sich im wesentlichen an die in Spanien herrschende thomist. Theologie gehalten. Aber schon 1560 sprachen sich die Kölner Jesuiten in einer Censura de praecip. doctrinae capitibus über das Verhältnis der Gnade zum menschlichen Willen pelagianisch aus, und in der Ratio studiorum von 1586 stellte Aquaviva eine Reihe von Sätzen auf, bei denen man vom Augustinismus des Thomas abweichen dürfe. Die Konstitutionen schrieben zwar die Summa des Thomas als Lehrbuch vor, aber mit Vorbehalt, diese durch einen „nützlicheren Autor“ oder „eine den Zeitbedürfnissen entsprechendere Summe“ zu ersetzen; was die Dominikaner sehr übel aufnahmen. Das augustinische Element im Thomismus widerstrebte dem nach kirchlicher Mechanisierung tendierenden Ordensgeiste, der dem freien Willen und den natürlichen Kräften des Menschen mehr zugestehen musste. Ohne Kampf konnte es nicht abgehen; die innerlicheren Richtungen des Katholizismus leisteten Widerstand, und die Zurückdrängung der andern Orden durch die Jesuiten, namentlich des der Dominikaner, verschärfte den Gegensatz.

In Löwen, wo die theol. Fakultät vom Thomismus zu entschiedenem Augustinismus vorgeschritten war und auch durch die schonende Verurteilung augustinischer Sätze des Michael Bajus durch Pius V. 1567 [1] sich nicht von dieser Richtung hatte abbringen lassen, kam es darüber 1587 zum Streit mit den Jesuiten Less

[1] „Ex omnibus afflictionibus“ (DENZINGER [7] S. 242 ff. MIRBT [2] 265 f.); bestätigt durch Gregor XIII. 1579 („Provisionis nostrae“). Vgl. LINSENMANN S. 266 ff. JDÖLLINGER, Papsttum S. 549 und RE 2, 365 (über das „Comma Pianum“).

und Hamel, die von der Gnade pelagianisch lehrten, daneben auch im Interesse der Tradition die Inspiration der h. Schrift in Frage stellten. Grössere Dimensionen nahm der Kampf an durch die semipelagianischen Sätze des Jesuiten Ludw. Molina auf der portugiesischen Universität Evora (1588,[2] Antw. 1595), in denen die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade, um die menschliche Freiheit bestehen zu lassen, durch göttliche „scientia media" vermittelt gedacht und dadurch der Schwerpunkt des Heilsprozesses auf die menschliche Seite, die von Gott nur Unterstützung empfängt, verlegt und die gratia irresistibilis nur noch den Worten nach gelehrt wird.

Diese Sätze riefen nicht nur den Widerspruch der Dominikaner hervor, sondern erregten auch unter der älteren spanischen Partei der Jesuiten Unzufriedenheit. So hatte der spanische Jesuit Henr. Henriquez noch 1592 die scientia media verworfen und die Prädestination ante praevisa merita gelehrt; nur mit Mühe hatte ihn Aquaviva zum Schweigen gebracht. Schon ging in Spanien die Inquisition gegen einzelne Jesuiten vor (wegen Irrlehre, aber auch wegen sexueller Vergehen im Beichtstuhl), als Clemens VIII. die Streitfrage 1597 nach Rom zog und eine Kongregation (de auxiliis gratiae) zu ihrer Entscheidung einsetzte. Bereits schien es, als würde hier auf Betrieb der Dominikaner der Spruch gegen die Jesuiten (Molinisten) ausfallen; aber der Orden war doch ein zu wichtiges Werkzeug, um ihm das anzutun, zudem engagierte sich Frankreich ebenso für die Jesuiten, wie Spanien für die Dominikaner. Die Sache wurde in Disputationen (seit 1602) hingezogen; Clemens VIII. starb 1605, wie Bellarmin geweissagt hatte, als er eben gegen die Jesuiten entscheiden wollte. Paul V. gab sofort (auf Anraten des hl. Franz v. Sales) beide Systeme frei, hob dann die Kongregation auf und gebot 1607 beiden Parteien Stillschweigen. Als immer wieder Entscheidung gefordert wurde, verbot er den ferneren Streit über die auxilia gratiae (1611). Faktisch hatte damit der Semipelagianismus gesiegt.

2. Auch die Anfänge des jansenistischen Streites gehören noch unserem Zeitraum an, ihr erster Akt, der auf niederländischem Boden spielte. Corn. Jansen, seit 1630 Lehrer der Theologie zu Löwen, seit 1636 Bischof von Ypern, hatte die Frucht seiner langjährigen Studien über Augustinus in einem Werke über diesen niedergelegt, das seinem Testamente gemäss, nachdem er 1638 gestorben war, 1640 von seinen Freunden herausgegeben wurde.

Er sieht in der Scholastik eine fehlerhafte Entwicklung der Theologie, eine Ueberhebung der menschlichen Vernunft, eine Verunreinigung der Theologie durch aristot. Philosophie. Die Ueberschätzung des Erkenntnisvermögens stamme aus Unterschätzung des sündlichen Verderbens. Streng augustinisch lehrt er das Unvermögen des gefallenen Menschen zum Guten und eine infralapsarisch gedachte Prädestination; dabei lehrt er kath.-augustinisch über Kirche und kirchl. Autorität. Augustin ist ihm die echte kath. Tradition; jeder Versuch, über ihn hinauszugehen, führt in die Irre. In die kirchl. Praxis griff

besonders der Satz ein, dass blosse Attrition in Verbindung mit dem Sakrament zur Rechtfertigung und Versöhnung nicht ausreiche. Bereits in Löwen hatte Jansen den antijesuit. Geist dieser Hochschule in sich aufgenommen und hier Freundschaft mit Duvergier, dem nachmals berühmten Abt von St. Cyran, geschlossen. Beide vereinigten sich im Streben nach kirchlicher Reform, Vertiefung und Verinnerlichung in den Schranken der kath. Kirche. Für Jansens Sache wurde sein Verhältnis zu Frankreich verhängnisvoll. In der schwierigen, anscheinend unhaltbaren Lage der spanischen Niederlande zwischen Holland und Frankreich war er 1635 in seinem „Mars Gallicus" (s. Reuchlin I 333 ff.) der franz. Politik, welche Holländer und Deutsche gegen Spanien unterstützte, scharf entgegengetreten. Dadurch gefährdete er später seine Freunde in Frankreich, indem die Jesuiten bequemen Anlass erhielten, Ludwig XIV. gegen die Jansenisten aufzubringen; im eigenen Lande trug ihm diese politische Schrift das Bistum Ypern ein.

Sofort griffen die Jesuiten das posthume Werk an, gestützt auf die Verurteilung des Bajanismus durch Pius V. und Gregor XIII. Jansen, dem diese Schwierigkeit nicht entgangen war, hatte sich mit der Auskunft beruhigt, die Verwerfung augustinischer Sätze durch jene Päpste sei mehr behufs Niederschlagung von Streitigkeiten, als um sachlich zu entscheiden, erfolgt, hatte sich übrigens in seinem Testament noch ausdrücklich dem Urteil der Kirche unterworfen. Nun verbot die Indexkongregation bereits 1641 sein Buch — aber auch die jesuitische Gegenschrift. Ebenso verwies Urbans VIII. Bulle In eminenti 1641 auf die frühere, Stillschweigen gebietende Entscheidung, rügte aber zugleich, dass Jansen Sätze reproduziert habe, die bereits von Rom verworfen seien. Der Widerstand des hohen Klerus der Niederlande und besonders der Universität Löwen, sowie die Einwendungen, dass hier doch wörtlich Augustin entlehnte Sätze verdammt seien, verstummten bald, als auch die spanische Regierung seit 1647 auf die Seite des Papstes trat. Aber nun erfolgte ein ernstes Nachspiel in Frankreich.

3. Der Gallikanismus und seine Gegner. Die jesuitische Lehre vom Staat, 1590—1648.

Literatur: Dupin, Manuel du droit public ecclés. franç. Paris 1844. Ders., Les libertés de l'Egl. gallic. Paris 1824. SJBaumgarten, Von den Freiheiten der K. v. Frankr. Halle 1752. Art. „Gallic. Freiheiten" in KL 5, 66 ff. Prat, Recherches hist. et crit. sur la Comp. de Jésus en France 1564—1626. Lyon 1878. Baillet, La vie d'Edm. Richer. Amst. 1715. Puyol, Edm. R. Paris 1877. — LvRanke, Die Idee der Volkssouveränetät in den Schriften der Jesuiten, HpZ 2, 606 ff. OGierke, Joh. Althusius S. 65 ff. Bresl. 1880. ETimpe, Die kirchenpolit. Ansichten Bellarmins. Breslau 1904. Reusch, Der Index II 341 ff., 327 ff.; ders., Beitr. zur G. d. Jes.-O. München 1894. vSchulte in RE 6, 355 ff. MLossen, Die Lehre vom Tyrannenmord. München 1894.

1. Im Gegensatz gegen die mittelalt. Unterordnung des Staates unter die Kirche war der Gedanke der unabhängigen Staatsgewalt auch bei den kath. Fürsten mächtig geworden und regte sich als monarchischer Absolutismus, der nun seinerseits auch die Kirche seines Gebietes in Abhängigkeit bringen wollte, analog der landes-

herrlichen KGewalt der prot. Fürsten. So sah sich der Episkopat zwischen zwei Mächte gestellt. Hatte er in Rom durch straffe Zentralisation, durch die Tendenz des päpstl. Absolutismus, oft auch durch Missbrauch der päpstl. Gewalt Herabdrückung seiner Rechte, Verlust seiner Selbständigkeit, Durchkreuzung seiner Jurisdiktion durch die Nuntien, auch pekuniäre Nachteile zu besorgen und hoffte daher vom Anschluss an die nationale Staatsgewalt Schutz, so war doch andrerseits das Eingreifen der viel näheren, mit weltlichen Machtmitteln ausgerüsteten Staatsgewalt der bischöflichen Stellung nicht minder bedrohlich. So erklärt sich, dass der Episkopat doch lieber beim Papst Rückhalt gegen die Uebergriffe des Staates suchte. In dieser Stellung zwischen zwei stärkeren Mächten liegt es, dass das alte episkopale Bewusstsein, so mächtig es sich immer wieder regte, nie dauernd im Episkopat durchdringen konnte; denn sowie sich die Bischöfe der Papstansprüche erwehrten, liefen sie Gefahr, an den absolutistischen Staat zu verlieren, was sie dort gewannen. Am kräftigsten regte sich jenes Bewusstsein in Frankreich.

Hier war die Erinnerung an die grossen Konzilien und die theol. Opposition gegen den Papalismus nie erloschen. Die pragmatische Sanktion von Bourges hatte 1438 die episkopal. Grundsätze für die franz. Kirche festgestellt und durch die appellatio ab abusu an König und Parlament diesen Instanzen einen bedeutenden Einfluss zugestanden. Das Konkordat von 1516 hatte dann die gallikanische KFreiheit zwischen Papst und König ausgeteilt, die Grundsätze des Episkopalismus waren dem Papst geopfert, dieser aber hatte dem König bedeutende Einkünfte und ein wenig beschränktes Ernennungsrecht aller Prälaturen zugestanden (o. S. 191). Der ganze hierarch. Organismus lag so im wesentlichen in der Hand des Königs. In der franz. Theologie und im Klerus blieb eine mindestens sehr kühle Stimmung den Papstansprüchen gegenüber; die alten episkopal. Anschauungen wurden zäh fortgepflanzt. Dem franz. Protestantismus gegenüber sah sich der hohe Klerus auf enge Verbindung mit dem Thron angewiesen; so blieb im ganzen auch ein starkes nationalkirchliches Gefühl. Dies änderte sich zwar während der Periode der politisch-religiösen Kämpfe durch die päpstlich gesinnte Partei der Guisen. Aber seit Heinrichs IV. Uebertritt zur kath. Kirche zeigt sich wieder die nationalkirchliche Tendenz, die Betonung der Freiheiten und Rechte der gallikanischen Kirche. Die Annahme der Tridentiner Reformbeschlüsse war in Frankreich von Staatsrat und Parlament (gegen die Bischöfe und Guisen) abgelehnt worden. Als 1593 während des Kampfes der Ligue gegen den noch protest. Heinrich IV. die Bischöfe in der assemblée générale die Annahme jener durchsetzen wollten, zeigte der Parlamentspräsident le Maistre durch Zusammenstellung der verschiedenen Dekrete, wie durchs Tridentinum die Gewalt der Krone durch Ausdehnung teils der bischöflichen, teils der päpstlichen Rechte verletzt werde; und man liess die Sache fallen. Mehrfache Wiederholungen des Versuchs (namentlich 1614 und 1615) blieben ebenso erfolglos. Trotz des Widerstrebens des Papstes war Heinrich IV. als König anerkannt und dabei betont worden, dass der Papst

hierüber nicht zu entscheiden habe. Damals schrieb der Parlamentsadvokat Pierre Pithou seine „Libertez de l'église gallicane“ (1594)[1] in 83 Artikeln, welche zeigen, dass in diesen sog. gallikanischen Bestrebungen das lebhafte Gefühl nationaler Unabhängigkeit voran stand und das episkopale Selbstgefühl diesem dienen musste. Hauptgrundsätze sind: Der Papst hat in allen weltlich-politischen Dingen nichts anzuordnen. In geistlichen Dingen wird ein „Suzerain“ zwar zugestanden, aber seine Macht ist beschränkt durch die Canones der älteren in Frankreich anerkannten Synoden. Er ist an die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien als an gültige KGesetze gebunden, wenn auch Konzilien ohne ihn nicht zustande kommen können. Seine Bullen und Zitationen bedürfen des Placets des Königs u. dgl. m. Das Parlament trat gegen den Protest der Bischöfe auf Pithous Seite; seine Schrift wurde mit königl. Privileg neu gedruckt. Nach Heinrichs IV. Ermordung stellte sich zwar die Regentin-Witwe Maria von Medici auf Seiten der kurialistischen Grundsätze; allein vom Parlament und einem grossen Teile des Klerus wurde namentlich im Gegensatz gegen die Jesuiten, die jetzt den Kurialismus verfochten, der Gallikanismus verteidigt. Die jesuitischen Lehren über den Königsmord (s. unten), illustriert durch die Ermordung Heinrichs III. und IV., riefen um so kräftiger als Gegenwirkung die nationale Betonung der von geistlicher Macht unabhängigen Rechte des Königs hervor. Auch die Sorbonne stellte sich auf diese Seite. Während damals in Venedig Paolo Sarpi die Sache der Republik gegen den Papst führte (o. S. 252), trat in Frankreich der ihm befreundete Syndikus der Sorbonne Edmond Richer am entschiedensten für die gallikanischen Grundsätze auf[2] gegen Thesen, welche die Dominikaner 1611 zur Disputation gestellt hatten (1. der Papst kann in fide et moribus nicht irren; 2. das Konzil ist in nullo casu über dem Papst; 3. der Papst hat das Recht, das Zweifelhafte dem Konzil vorzulegen, dessen Entscheidungen zu bestätigen oder zu verwerfen, den Parteien ewiges Stillschweigen aufzulegen)[3]. Richer verbot die Disputation hierüber, die Dominikaner erklärten jetzt, ihre Sätze seien nur als problematische aufgestellt; die gallikan. Theologen protestierten, die franz. Kirche lehre das Gegenteil dieser Sätze. Durch den Nuntius wurde dann doch die Disputation herbeigeführt. Die päpstliche Partei, an deren Spitze Kard. Duperron, EB von Sens, stand, brachte es dahin, dass Richer sein Syndikat niederlegen musste und dass „Richerismus“ zum Ketzernamen wurde. Im Klerus überwog jetzt zeitweise der päpstliche Standpunkt, aber doch so, dass selbst in der am weitesten gehenden Erklärung an Urban VIII. (1625)[4] eine unumwundene Behauptung der Infallibilität und des päpstlichen Rechtes, Könige abzusetzen, vermieden wurde. Das Verfahren der Krone (Richelieu) richtete sich dabei nach den Bedürfnissen der grossen Politik. So veranlasste der Anschluss des Papstes an Frankreich im 30jährigen Kriege, dass der Richerismus zeitweise verfolgt wurde. R. wurde gewaltsam zum Widerruf gezwungen († 1631). Ebenso liess es Richelieu geschehen, dass die franz. Bischöfe die Schriften Dupuys 1639 verwarfen. In-

---

[1] Neugedruckt bei Dupin, Manuel p. 1 ff. Einen Kommentar dazu schrieb später Dupuy (Puteanus), Paris 1652. Auszüglich bei Mirbt[2] 276 f.

[2] De ecclesiastica et pol. potestate, 1611, erweitert 1629; in Collectio Tractatuum p. 1 ff. Dazu seine Defensio, neugedruckt in derselben Sammlung.

[3] Collectio Tractatuum p. XV.

[4] Bei Gieseler III 2, 591 Anm.

dessen fehlte es nicht an Vertretern der gallik. Grundsätze [1], und das Interesse der Staatsgewalt tendierte bald wieder dahin, die Selbständigkeit des Staates dem Papst gegenüber zu behaupten und sich dafür der gallik. Grundsätze zu bedienen, die mehr dem Staatskirchentum als den Bischöfen zu gute kamen. Auch als politische Schreckmittel konnten sie benutzt werden. So liess Richelieu die Meinung verbreiten, Frankreich werde vielleicht ein eigenes Patriarchat errichten und sich von Rom ganz loslösen. Indessen lenkte er bei dem Aufsehen, das dieser Gedanke machte, bald wieder ein.

2. Die jesuitische Gelehrsamkeit in der Polemik stellte dem Papsttume geschickte Verteidiger, vor allem Kard. Bellarmin mit seinem Traktat De potestate summi Pontificis in temporalibus, 1610 [2].

Schon 1523 hatte der Kölner Dominikaner Konrad Köllin in seinen „Quodlibeta viginti septem“ die (indirekte) Gewalt des Papstes über die weltlichen Angelegenheiten gelehrt; das Volk sei berechtigt, tyrannischen Fürsten Widerstand zu leisten, denn die Fürstengewalt stamme nur mittelbar von Gott, unmittelbar ruhe sie beim Volke, das sie den Regenten verleihe, aber auch bei Missbrauch derselben sie wieder entziehen könne [3]. Aehnlich verteidigt Bellarmin die Ansprüche der höchsten Gewalt des Papstes auch in weltlichen Dingen (gegen die Gallikaner); die Kehrseite dazu ist die Lehre vom profanen Ursprung der weltlichen Gewalt. Er gibt eine rein weltliche Konstruktion des Staates und des Herrscherrechts, um dann die Notwendigkeit der Unterordnung dieses Menschenwerks unter die göttlich gestiftete geistliche Gewalt der Kirche zu folgern. Soweit die Beziehungen zur Kirche aus dem Spiel blieben, ergab sich hier eine modern weltliche Staatslehre. Zwar stammt auch die Staatsgewalt, allgemein betrachtet, von Gott, ist aber in der Gesamtheit (multitudo) niedergelegt und wird jure naturae an bestimmte Personen übertragen; in welcher besonderen Gestalt, das entscheidet das jus gentium, deductum ex jure naturae per humanum discursum. Von dem Willen der Gesamtheit hängt ab, ob in Form von monarch. oder republik. Obrigkeit. Sind legitime Ursachen vorhanden, so kann die Menge Monarchie in Aristokratie oder Demokratie umwandeln. Ist der Papst auch nicht direkt weltlicher Herr der Länder [4], so hat er doch um geistlicher Zwecke willen oberstes Dispositionsrecht über das zeitliche Gut aller Christen. Ist er auch nicht ordinarius judex der Fürsten, so kann er doch, wenn es zum Heil der Seelen nötig ist, auch regna mutare. Kann er auch nicht ordentlicher Weise bürgerliche Gesetze geben, so doch um des Seelenheils willen Gesetze ausser Kraft setzen oder sanktionieren.

Der engl. kath. Theologe W. Gifford (Rossäus) (De justa reip. christ. in reges impios et haereticos auctoritate, Antw. 1592) lehrt, dass jeder häretische Fürst als Tyrann zu betrachten und zu behandeln sei; er verteidigt daher die Er-

---

[1] DeMarca, De concordia sacerdotii et imperii 1641.

[2] Aehnlich vor ihm z. B. der Oratorianer ThBozius, De signis ecclesiae 1591. Vgl. auch Bellarmins lehrreichen Brief über die päpstliche Unfehlbarkeit in Döllinger, Beiträge III 84 ff. und dazu GGA 1884, 582.

[3] NPaulus im Diözesanarchiv v. Schwaben, 1896 S. 57; ders., die deutschen Dominikaner S. 124.

[4] Die Bestreitung dieses Satzes: „Papam esse dominum directum totius mundi“, die er schon im ersten Bande seiner Controversiae vorgetragen hatte, missfiel in Rom so, dass Sixtus V. dieses Buch auf den Index von 1590 setzte; aber schon die nächste Ausgabe tilgte seinen Namen wieder.

hebung der Katholiken gegen Heinrich IV. Der Jesuit Mart. Becanus (Controversia anglicana, Mainz 1612) verteidigt den Satz, dass die im Volke ruhende politische Gewalt einem ungerechten Fürsten genommen werden könne, und dass einem ketzerischen Fürsten nach Befehl des Vicarius Christi keine Treue zu halten sei; also eine dem Winke des Papstes unterstellte Volkssouveränität [1]. Ferner lehrt Mariana (De rege et regis institutione 1599; 1611 p. 51 ff.), dass der Tyrannenmord vom Standpunkt der Volkssouveränetät aus erlaubt sei. Diese Lehren, die der Jesuitenorden nicht erst erfunden [2], deren Verteidigung er aber jetzt duldete oder genehmigte, hatten ihren Nährboden in der Erhebung der franz. Ligue (die Mehrzahl der franz. Jesuiten stand seit 1576 auf Seiten der Ligue gegen den König) und hatten ihre sehr praktische Spitze (Elisabeth von England, Heinrich III. und IV. von Frankreich) [3]. Die aktuelle Bedeutung dieser Lehre wird dadurch beleuchtet, dass Marianas Buch 1610 in Paris auf Parlamentsbefehl verbrannt wurde, da an Ravaillacs Tat die Lehre der Jesuiten Schuld sei, und Bellarmins De potestate summi Pont. in demselben Jahre in Frankreich verboten und lebhafte literarische Fehde darüber geführt wurde. Aquaviva sah sich genötigt, 6. Juli 1610 die Lehre von der Rechtmässigkeit des Tyrannenmordes für die Ordensglieder in Frankreich formell zu verbieten (ne quis affirmare praesumat, licitum esse cuicunque personae quocunque praetextu tyrannidis reges aut principes occidere), um das Parlament zu beschwichtigen; tatsächlich wurde sie unter seinen Augen ruhig weiter verkündigt. Auf den Index kam Marianas Schrift nicht, und erst 1614 nötigten neue Ungelegenheiten, das Verbot allen Provinzialen des Ordens zuzustellen.

In England aber wurden diese Lehren für die Lage der Katholiken verhängnisvoll. Die kath. Partei versuchte, seitdem Elisabeth 1570 vom Papst gebannt und für abgesetzt erklärt worden war, die verwegensten und energischsten Agitationen, um das Land dem Katholizismus wiederzugewinnen; England antwortete darauf mit den härtesten Verfolgungsgesetzen gegen kath. Priester. Nach Entdeckung der Pulververschwörung wurde 1606 den engl. Katholiken ein Eid (oath of allegiance) abgefordert, in dem sie bezeugen sollten, dass der Papst keine Autorität habe, Jakob, den legitimen König, abzusetzen oder seine Untertanen vom Treueide zu entbinden; sie sollten ferner als ketzerisch die

---

[1] „Der Papst ist der von Christus gesetzte Hirt der ganzen Kirche. Zu den Hunden dieses Hirten gehören auch die Kaiser und Könige; lässige und faule Hunde aber sind alsbald von dem Hirten zu beseitigen." Becanus bei Reusch II 346. Ders., Beiträge S. 32.

[2] Man beachte z. B. die schwankenden Urteile Melanchthons über den Tyrannenmord CR 3, 1076; 16, 105 f., 440 und die Lehren mittelalterl. Theologen bei LCardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks. Bonn 1903 S. 22 ff.

[3] Mariana rechtfertigte ausdrücklich Heinrichs III. Ermordung (monimentum nobile); der Täter ist aeternum Galliae decus, ut plerisque visum — doch fehlt dieser anstössige Satz in den späteren Auflagen. Der Jesuit Guignard wurde als angeblich Mitbeteiligter bei Chatels Mordversuch gegen Heinrich IV. 1595 hingerichtet. Domherr Boucher schreibt 1591 „ex praecepto Superiorum" De justa Henrici III. abdicatione a Francorum regno und 1595 die Apologie pour Johan Chastel, in der er diesen als Märtyrer preist und den Tyrannenmord in Schutz nimmt; es war nahe daran, dass der Orden 1598 aus Frankreich verbannt wurde.

Lehre von der Statthaftigkeit des Tyrannenmordes abschwören. Die Jesuiten (Bellarmin u. a.) erklärten diesen Eid für unstatthaft, und Paul V. verdammte ihn 1606 und nochmals 1607 (Mirbt[2] 279). Nun erklärten die Doktoren der Sorbonne trotzdem den Eid für statthaft, und viele Katholiken legten ihn ab; aber Urban VIII. und Innocenz X. bestätigten aufs neue das Verdammungsurteil. Als sich 1648 engl. Theologen wieder gegen die Absetzungsgewalt des Papstes erklärten, wurde ihre Erklärung in Rom als häretisch verdammt, wenn auch das Dekret nicht publiziert wurde. Erst später wurde Rom in diesem Punkte vorsichtiger.

4. Die Korruption der Morallehre durch die Jesuiten.

Literatur: Döllinger-Reusch, G. d. Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. K. 2 Bde. Nördl. 1889. JHuber (S. 228). Reusch, D. Index II 309 ff. ChrELuthardt, G. d. christl. Ethik II 115 ff. Lpz. 1893. Graf Hoensbroech in PrJbb 87, 74 ff. Ueber Escobar: Reuchlin, Pascals Leben S. 305 ff. Stuttg. 1840. Zöckler in RE 8, 756 f., 761 f. u. 16, 66 ff.

1. Im Interesse der Herrschaft im Beichtstuhl wandten sich die Jesuiten mit besonderem Eifer der Morallehre in Form der Kasuistik zu, gleichwie im MA Franziskaner und Dominikaner als die vorzüglichsten Beichtväter des Volkes diese Wissenschaft gepflegt hatten. Eine grosse Zahl von Moralisten (besonders Spanier, dann auch Belgier und Deutsche) baute mit unermüdlichem Fleiss und haarspaltender Dialektik dies Gebiet an; ihre Kunst zeigt sich nicht nur in der Vollständigkeit, mit der sie die einzelnen Fälle sammeln und klassifizieren, sondern auch in dem Scharfsinn, mit welchem sie Regeln für die sittliche Entscheidung zu gewinnen suchen: Fr. Toletus († 1596; Summa casuum conscientiae. Rom 1568), Eman. Sa († 1596), Molina († 1600), Gregor Valentia († 1603), Joh. Azor († 1603), Gabr. Vasquez († 1604), Henr. Henriquez († 1608, Summa theologiae moralis 1591/3); Thom. Sanchez († 1610; de sacram. matrim. Genua 1592), Fr. Suarez († 1617), Filliucius († 1622); der Belgier Leonh. Lessius († 1623; de jure et justitia 1605), die Deutschen Adam Tanner († 1632) und Paul Laymann († 1635, Theol. moralis 1625); etwas später Franz v. Lugo († 1652); Tamburini (Explicatio decalogi 1654; Methodus expeditae confessionis 1647), Casp. Hurtado, Busenbaum (Medulla theol. mor., von 1645—74 in 45, bis 1776 in über 200 Aufl.), Escobar[1] († 1669, Liber theol. mor.), der Engländer A. Terillus (De conscientia probabili 1668) u. a.[2].

---

[1] Man sagte von ihm, er kaufe den Himmel für sich teuer, gebe ihn aber andern billig. Von seinem Namen ist „escobarder", „escobarderie" gebildet.

[2] Ein reichhaltiges Verzeichnis jesuitischer Kasuisten siehe bei Luthardt II 116 ff.

Ist der Beichtvater im Beichtstuhl Richter, so hat er die Grösse der ihm gebeichteten Verschuldung abzuwägen, Anklage und Verteidigung zu hören. Da werden nun die jesuitischen Kasuisten, z. T. wohl nur durch das dialektische Problem dazu verleitet, mehr und mehr die Advokaten des Sünders, ihre Moral wird methodische Anleitung zur Beschwichtigung des Gewissens. Die Handbücher wollen nicht das sittliche Ideal, sondern nur das Minimum formulieren, denn sie sind Instruktion für den Beichtvater, „wie weit im äussersten Falle noch ohne Sünde gegangen werden könne", sie sollen das Minimum zeigen, das er verlangen soll, „wenn der Beichtende zur Befolgung des Rats nicht Mut und Kraft oder guten Willen zeigen sollte". Das erklärt vieles, macht den Beichtstuhl aber auch zum Patron eines bequemen Weltchristentums. Dabei ist wie bei aller kasuistischen Behandlung der Moral das die Klippe, dass das sittliche Verhalten des Menschen in der vereinzelnden Betrachtung der einzelnen Handlungen, losgelöst von der Basis sittlicher oder unsittlicher Gesinnung, zur Beurteilung kommt. Diese Wendung ihrer Morallehre hängt eng mit der kirchlichen Tendenz des Ordens und mit dem Semipelagianismus seiner Theologie zusammen. Ist die Kirche der Zweck, dem alles untergeordnet werden soll, so schiebt dieser auch alle ängstlichen sittlichen Rücksichten und Bedenken zurück; er legitimiert die Mittel. Und die Tendenz der Unterwerfung der Laien unter die kirchliche Leitung stimmt die Moralanforderungen der Beichtväter auf das Niveau einer laxen Weltmoral herab. War der Mensch dadurch seines Heils versichert, dass er der Kirche sich unterordnete, ihrer Sakramente sich bediente, so bedurfte es nicht sittlicher Hebung, der Schärfung des Sündengefühls, des Antriebs zu persönlicher Heiligung; es empfahl sich, für die Menge das Joch der Kirche möglichst leicht zu machen, mit dem Weltleben zu paktieren. Es ist nicht ein ganz Neues, was die Jesuiten hier einführen; sie folgen nur der dem Beichtinstitut (inklusive Ablass) innewohnenden Tendenz und enthüllen deren Konsequenzen, wie auch ihre Kasuistik nur Fortbildung der „Summen" des MA gewesen und vielleicht nicht ein einziger ihrer anstössigen Sätze von ihnen zuerst aufgestellt worden ist.

2. Als Characteristica treten dabei hervor: 1. Die dialektische Zerreibung des Sündenbegriffs überhaupt, wobei vieles aufhört, als Sünde beurteilt zu werden, „Tod"sünden in „lässliche" Sünden reduziert werden. Anstatt den sittlichen Gesamtzustand an dem objektiven göttlichen Gesetz zu messen, gehen sie an die subjektive Beurteilung der isoliert betrachteten einzelnen Tat. Sünde im Vollsinn ist nur da, wo in vollem Bewusstsein und mit freiem Willen gehandelt wird; den Gnadenstand aufhebende Todsünde also nur da, wo der Verstand das Böse in einer Handlung vollständig und klar erkennt und der Wille voll und frei zustimmt (Unterscheidung philosophischer und theologischer Sünde). Welch ein Spielraum für ignorantia und inadvertentia invincibilis zur Entschuldigung des Sünders! Alle Affekte und Leidenschaften können hier Entlastungsgründe werden. Wie viel Lagen werden entdeckt, in denen die Freiheit der Entschliessung behindert, daher auch die sittliche Verantwortlichkeit aufgehoben sei! Alle übeln Folgen, die schlichtes Tun der Pflicht für Leben, Gut und Ehre haben würde, dienen als Entschuldigungsgründe. 2. Der Untergrabung der persönlichen sittlichen Verantwortlichkeit dient ferner der von dem Dominikaner Barth. de Medina 1577 zuerst formulierte (si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior), von den spanischen Jesuiten aber schnell acceptierte und im

Orden systematisch ausgebildete Probabilismus[1], der es in zweifelhaften Fällen für die sittliche Entscheidung genügen lässt, wenn man sich mit probabeln Autoritäten deckt, auch wenn die entgegengesetzte Handlungsweise vor dem Gewissen sicherer erscheint; also Suspendierung des eigenen Gewissens zu gunsten eines fremden. Das Ansehen auch nur eines geachteten Lehrers kann eine Meinung zu einer probabeln machen. Am krassesten Tamburini: absolute puto cum Salas, Vasquez, Sanchez etc. satis esse in omnibus casibus conscientiae probabiliter opinionem esse probabilem. Während anfangs dieser Probabilismus im Orden selbst noch auf Widerspruch stiess (Bellarmin u. a.), wurde er in der ersten Hälfte des 17. Jhs die herrschende Ordensdoktrin. 3. Seit Pascal redet man ferner von einer methodus dirigendae intentionis, dass man nämlich ohne Gewissensbelastung sonst Verbotenes tun könne, wenn die Absicht dabei nicht auf das Sündliche, sondern auf die Erreichung eines löblichen Zweckes gerichtet sei; das subjektive Motiv nehme der Handlung den sündlichen Charakter.[2] In den Schriften der Jesuiten findet sich freilich nirgends eine Lehre dieser Art vorgetragen, vielmehr lehren sie einmütig, dass niemals ein guter Zweck eine sittlich schlechte Handlung gut machen könne. Aber viele kasuistische Einzelentscheidungen und ihre Praxis haben den Gegnern Anlass geboten, ihnen diesen Grundsatz zuzuschieben. Dahin gehört auch ihre vielen Einzelentscheidungen zu Grunde liegende Tendenz, durch Anleitung zu einer „kleineren" Sünde eine „grössere" zu verhüten, da man dadurch eine „Verkleinerung" der Sünde bezwecke. 4. Die restrictio s. reservatio mentalis, dass es um eines guten oder statthaften Zweckes willen erlaubt sei, seine Rede, Versprechen, Eid willkürlich auf einen engeren Sinn zu beschränken, als der Wortlaut den, zu dem geredet wird, verstehen lässt, also den andern, ohne direkt zu lügen, mit Worten zu täuschen, die anders gemeint sind, als sie lauten. Dazu gehört auch der Grundsatz der Amphibolie, der absichtlichen Wahl zweideutiger Ausdrücke[3]. 5. Dieser Zer-

[1] DanConcina (Dominik.). Storia del Probabilismo e del Rigorismo. Lucca 1748.

[2] Ueber den Satz, dass „der Zweck die Mittel heilige", den der Orden in diesem Wortlaut nicht ausgesprochen hat, vgl. Grünberg, Tschackert und Reichmann in ZKG 15, 436 ff.; 19, 368 ff.; 20, 95 ff. und 23, 68 ff.; Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel. Freib. 1903. Escobar: Finis dat specificationem actibus, et ex bono vel malo fine boni vel mali redduntur. Aber auch: Circumstantia finis boni nihil confert actui ex objecto malo, sed relinquit simpliciter et undequaque malum. Busenbaums oft zitierter Satz: „Si finis est licitus, etiam media sunt licita" will etwas allgemein Zugestandenes, Selbstverständliches aussprechen. Aber das Berechtigte dieses Axioms schwand bei der atomistischen Betrachtung der Zwecke und der ebenso äusserlichen der Mittel. Das Beispiel, bei welchem der Kasuist den Grundsatz anführt, ist dafür lehrreich: Jedermann ist berechtigt, sein Leben zu erhalten; folglich hat auch der, der schuldig zum Tode verurteilt ist, das Recht, event. mit Einschläferung seiner Wächter, auszubrechen.

[3] Unter der Katholikenverfolgung durch Elisabeth erschien eine von den Jesuiten gebilligte Anleitung, wann und wie man der Obrigkeit gegenüber Ausflüchte gebrauchen dürfe. Döllinger-Reusch, Die Selbstbiogr. Bellarmins S. 206. Schelhorn, Amoen. lit. II 364 ff.

setzung des sittlichen Bewusstseins entspricht die Abschwächung des Ernstes der Busse. Nach Vorgang der mittelalt. Ablassdoktrin wurde gelehrt, dass nicht contritio, sondern nur attritio formidolosa, ein dolor imperfectus de peccato erforderlich sei; es genügt nach Einigen auch schon die Furcht vor den zeitlichen Strafen der Sünde (im Widerspruch mit Conc. Trid. Sess. XIV c. 4, wo doch eine ganz andre attritio als Vorstufe wahrer Reue anerkannt war). 6. Ebenso wurde bei dem Treiben zu recht häufigem Beichten die Gewissenserforschung, die, um vollständig beichten zu können, das vergangene Leben sorgsamst prüfen muss, auf einen „mittelmässigen Fleiss“ herabgedrückt; auch hier werden die Gewissen mit bequemen Ratschlägen nicht geschärft, sondern beruhigt. Ja es werden Lehren gegeben, aus welchen Gründen man Sünden verschweigen und doch gültige Absolution erhalten kann; dagegen ein Dekret Clemens VIII. 1602, bei DENZINGER[7] S. 249. Auch wurde von Einigen gelehrt, dass man brieflich oder durch einen Boten beichten und Absolution erhalten könne. Auch die Verhandlungen über die Frage, wie oft und wann wir Gott über alles zu lieben, d. h. positive Akte der Liebe zu erwecken, schuldig seien, und ihre Unterscheidung der effektiven und affektiven Liebe zu Gott sind hier zu nennen.

3. Die Untergrabung des Wahrheitssinnes zeigte sich bald in den Geschichtsfälschungen, die sich Jesuiten im Interesse des päpstlichen Absolutismus ohne Gewissensbedenken gestatteten (DÖLLINGER, Papsttum S. 226 f.), in den Lügen, die man über L. und die Reformation in Kurs setzte (Conrad Vetter in Regensburg unter dem Pseudonym Conr. Andreae), in den grossartigen Fälschungen zur spanischen KG durch Roman de la Higuera 1594 ff., der Chroniken, Denkmäler und Reliquien erdichtete (REUSCH, Index II 244 ff.; PREUSS, Unbefl. Empf. 1865, S. 87), der Fälschung zur ungarischen KG durch M. Inchofer (RE 9, 75) u. a.

Die eigene Verwunderung der Jesuiten darüber, dass Gott den Weg zum Heil so überaus bequem gemacht habe, kommt mitunter zu naivem Ausdruck; sie sind stolz darauf, diese Leichtigkeit so recht ins Licht gesetzt zu haben. „Jetzt werden Verbrechen viel hurtiger und eifriger gesühnt, als sie früher begangen wurden; nichts ist gewöhnlicher, als monatlich oder wöchentlich zu beichten; plurimi vix citius maculas contrahunt quam eluunt“. (Imago primi saec. p. 372.) Wie die Scholastiker die Dogmatik, so rühmten sie sich, die Moral zur vollen Ausbildung gebracht zu haben. Aber sie hatten sich damit dem Geist des kath. Volkes, namentlich der höheren Sphären, akkommodiert und dadurch jene bequeme Kombination von kirchlicher Devotion und weltlichem Genussleben geschaffen, die für die kath. Gesellschaft, besonders Frankreichs, charakteristisch wurde [1].

Je mehr so die Religion entgeistigt wurde, um so natürlicher war es, dass alle sinnlichen Faktoren gefördert wurden. Die Jesuiten übernahmen bald die Führung in dem sinnlich gerichteten Marienkult; nach anfänglichem Schwanken traten sie in dem Streit um die conceptio immaculata entschieden auf Seite der Franziskaner. Unerschöpflich waren sie in Erfindung besonderer Andachten, Wallfahrten, Aufrichtung wundertätiger Bilder u. dergl., sowie in der Bildung von Bruderschaften zu besonderer Andachtspflege. „Verzückte

[1] Vgl. des Jesuiten Lemoine 1652 erschienenes Buch „La dévotion aisée“; auszüglich bei REUCHLIN S. 296 ff.

Erscheinungen wurden vornehmlich von den Jesuiten gepflegt, die sich so in feiner Berechnung der sinnlichen Auffassungsweise des Volks anschlossen' (WIEDEMANN).

Eine kräftige Reaktion gegen den hier erstarkenden Geist erfolgte erst um die Mitte des 17. Jhs im französischen Jansenismus (S. 259).

5. Die Pflege der Mystik.

Literatur: HEPPE, G. der quietist. Mystik. Berlin 1875. ZÖCKLER in ZlTh 1864 ff. NIPPOLD in JprTh 1877. ARITSCHL, G. d. Pietismus. I 467 ff. — Teresa: Werke. 5 Bde. Madrid 1881 ff.; WILKENS in ZwTh 1862; reiche Lit.-Angaben bei ZÖCKLER in RE² 15, 313 ff.; JAFROUDE. The spanish story of the Armada p. 165 ff. Lpz. 1892; GCUNNINGHAM-GRAHAM. 2 vols. Lond. 1894; EGENONVILLE, Montauban 1893; HJOLY.² Paris 1902; Gesch. d. hl. T. nach den Bollandisten. 2 Bde. Regensb. 1900. L. de Leon: Biogr. von WILKENS. Halle 1866; REUSCH. Bonn 1873; RE 11. 393 f. Alombrados: BLUNT, Diction. of heresies. Lond. 1874; ZÖCKLER in RE 1, 588 ff. Fr. v. Sales: Oeuvres 1641; Annecy 1890 ff.; deutsch Schaffh. 1846 ff. Biogr. von MARSOLLIER. Paris 1747; MHAMON,⁶ Paris 1875; EHNI in RE 6, 224 ff.; BOUGAUD, G. d. hl. J. Franz von Chantal. Deutsch, Freib. 1872. 2 Bde.; Visitantinnen: RE² 16, 539 ff.

1. Auch in der nachtridentinischen Kirche setzte sich, anknüpfend an mittelalterliche Erscheinungen, speziell an die franziskanische Mystik, als bedeutsame Ergänzung der auf kirchliche Korrektheit und Werktätigkeit gerichteten Frömmigkeit ein starker Strom mystischer Gedanken und Stimmungen fort und diente jetzt der mönchischen Gegenreformation. Entsprechend dem einst von Duns Scotus gezeichneten Seligkeitsideal als eines zur Ruhe Kommens des Willens in der Liebe zu Gott wird hier nicht so sehr die Steigerung der Spekulation zur Vision, wie die Passivität der Ruhe in der reinen Liebe und der Gelassenheit des Willens erstrebt; Gottes Wille wird da wirksam, wo jeder selbstische Eigenwille aufgehört hat. Diese Mystik ist eine peinliche Beobachtung des eignen Seelenzustandes, von dem sie in zahllosen Wendungen und doch eintönig redet. Verband sich dann aber, wie nicht selten, z. T. unter dem Einfluss jesuitischer Beichtväter, mit diesem Quietismus raffinierte Askese (namentlich die Flagellation[1], das Tragen des Stachelgürtels [cilicium] u. dgl.), so ging auch hier die mystische Ruhe leicht in ekstatische Zustände über. Ueberreiztes Nervenleben begann dann sein Spiel zu treiben; Hysterie war ebenso Ursache wie Wirkung dieser Mystik, und dann war schwer zu sagen, wo Selbstbetrug in bewussten Betrug hinüberspielte. Nächstes Ziel ist

[1] JAKOBGRETSER (S. J.), De spontanea disciplinarum seu flagellorum cruce. 1606; Spicilegium de usu volunt. castigationis. 1607; gegen ihn HEILBRUNNER u. ZEAEMANN, Carnificina Esauitica. Witt. 1613. HHAUPT in RE 6, 442 f.

aber nur die Aufgabe alles Eigenen zu unmittelbarer Vereinigung mit Gott, um zum Leben Gottes in uns zu gelangen. S p a n i e n ist die Heimstätte dieser Mystik, aber im 17. Jh. findet sie auch in F r a n k r e i c h bedeutende Verbreitung.

Schon bei dem Franziskaner Petrus von Alcantara († 1562, De oratione et meditatione) und bei Franc. von Osuna (Abecedario espiritual 1521) ist das Charakteristische dieser Mystik (oratio mentalis) ausgebildet. In Zusammenhang mit ihnen stehen Teresa de Jesus von Avila, Reformatorin der Karmeliterinnen († 1582), und ihr geistlicher Freund[1] Joh. vom Kreuz (Juan de la Cruz), der Reformator der Karmeliter († 1592): sie üben wortloses Herzensgebet, aus dem dann nach Selbstpeinigung wohl auch Ekstase und Vision hervorgehen. Teresa beschreibt mit aller Kunst den Hochgenuss ihrer Entzückungen und macht dafür Schule. Auch sind hier zu nennen der begeisterte, von der Inquisition verfolgte Dichter und Uebersetzer des Hohenliedes, Fray Luis de Leon, und besonders Pater Gregor Lopez, Einsiedler[2] in Mexiko, dessen ganzes Leben ein ununterbrochenes inneres Gebet, ein einziger beständiger Akt des nackten (d. h. weder in Verstandesreflexionen eingehenden, noch von subjektiven Zuständen grösserer oder geringerer Gefühlsbewegungen abhängigen) Glaubens wird. Bei allen diesen tritt zwar die religiöse Subjektivität den kirchlichen Vorschriften gegenüber relativ selbständig hervor, aber doch in strikter Anhänglichkeit an die Kirche, von dem mönchisch-asketischen Charakter kirchlicher Frömmigkeit beherrscht. Am Priester schätzt man hier vor allem den kundigen Seelenführer; einen solchen kann man unter Umständen aber auch unter Laien finden. Eine kirchen f e i n d l i c h e Wendung nahm diese Frömmigkeit in den bald nach 1520 in Spanien auftauchenden Alombrados (Illuminati). Hier wurden die kirchlichen Gebete durch das Herzensgebet entwertet; die zu wesentlicher Vereinigung mit Gott und zur Vollkommenheit erhobene Seele bedarf nicht mehr der Heilsvermittlung durch Sakramente und gute Werke, wie sie auch eigentliche Sünde zu tun nicht mehr imstande ist. Die Inquisition unterdrückte bis 1575 diese mystischen Stillen im Lande, ohne sie doch völlig ausrotten zu können. In Spanien wie in Nord- und Südfrankreich sind ihre Spuren noch länger zu verfolgen; jeder aber, der in ernster Frömmigkeit still für sich und fern vom Welttreiben leben wollte, lief Gefahr, als Alombrado verdächtigt zu werden.

2. In dem gefeierten Franz von Sales, dem eifrigen Protestantenbekehrer, der sich selbst an Beza erst mit Ueberredung, schliesslich mit Geldangebot heranwagte, seit 1602 kath. Bischof von Genf (Annecy), lebte jene kirchliche Mystik auf f r a n z ö s i s c h e m Boden weiter fort (Traité de l'amour de Dieu). Die unter seiner geistlichen Leitung stehende Frau von Chantal, mit der er den Orden der Salesianerinnen (Visitantinnen, Orden von der Heimsuchung Mariä) 1610 gründete, trieb die Mortifikation und das Einswerden mit dem Willen Gottes bis zur „Liebe ohne Lohn", zur „uninteressierten" Liebe

[1] Solche Seelenfreundschaften sind für diese ganze Richtung charakteristisch.

[2] „Die während des Mittelalters typische Figur des Klausners oder Waldbruders beginnt schon im Reformationsjahrhundert nach der neuen Welt überzusiedeln. In Europa verschwindet sie allgemach vor dem Hauch des modernen Kulturlebens." ZÖCKLER, Askese u. Mönchtum S. 604. Frankf. 1897.

Gottes, der hl. Indifferenz. Bei entschiedenem Festhalten an der Kirche, ihrem Glauben und ihrer Gehorsamsübung schwebt hier das Ziel einer Vollkommenheit vor, die der Reinigung des Purgatoriums nicht mehr bedarf.

Diese mystische, auf Vollkommenheit gerichtete Frömmigkeit fand im 17. Jh vorzüglich in den romanischen Ländern weite Verbreitung. Durch ihren Dienst vollzieht sich die kirchliche Reaktion gegen alle Einwirkungen der Reformation in den Kreisen der kath. Gesellschaft, die relig. Bedürfnisse haben. Die Schriften der genannten Mystiker fanden, von den kirchlichen Autoritäten approbiert, zahllose Leser; die reformierten Karmeliter, die Salesianerinnen und andere Genossenschaften boten dieser Mystik Pflegstätten. Die hervorragendsten jener älteren Mystiker sprach die Kirche heilig oder selig, sie erkannte wohl den Wert dieser Bewegung als Gegengewicht gegen die evg. Frömmigkeit. Zahlreiche asketische Schriftsteller pflegten — wenn auch nicht speziell den quietistischen Zug — so doch das mystisch verstandene geistliche Leben. Vollkommenheit in Selbstverzicht, Gottgelassenheit, Gottesliebe, transformatio in Deum. In Frankreich verbreiteten sich die Klöster der teresianischen Kongregation. Literarisch wirkte als Pfleger des Quietismus Falconi durch einen geistlichen Brief 1628 (gedr. 1657), der den kontinuierlichen Verzicht auf eigne Aktivität lehrt, damit Gott ausschliesslich wirke. Seine Gedanken verpflanzt Franz Malaval, Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation, 1670, nach Frankreich. Die frommen Kreise Nordfrankreichs sammelte Jean de Bernières-Louvigny († 1659, Le Chrétien intérieur), in weltlichem Beruf, ohne Mönch zu werden. Seine Schriften wirkten auch über die eigne Konfession hinaus (durch Tersteegen ins Deutsche übersetzt), wie denn diese Mystik stets etwas Interkonfessionelles an sich hat.

6. Orden und Kongregationen im Dienst der Gegenreformation.

Literatur: OZöckler, Askese u. Mönchtum S. 583 ff. Frankf. 1897. Ueber Oratorianer: RE 13, 712 ff.; MTabaraud, Hist. de Pierre de Bérulle. 2 t. Paris 1817; Reuchlin in ZhTh 29, 142 ff.; APerraud, L'Oratoire de France au XVII[e] et au XIX[e] siècle. [2] Paris 1866; KL 2, 485 ff. Piaristen: RE 15, 393 f. Vincenz: Lettres. 4 vols. Paris 1880; Biogr. von Abelly. Paris 1664; L. Graf Stolberg. Münster 1818; Maynard. 4 vols. Paris 1860; deutsch Regensb. 1877/8; Wilson. Lond. 1874; ESchäfer in Z. inn. Miss. 14, 89 ff. EdeMargerie, La société de St. V. de P. 2 vols. 1874; Uhlhorn, Christl. Liebestätigk. III 210 ff.; KL 3, 922 ff.; Buss, Der Orden der barmherz. Schw. Schaffh. 1847. Lechner, Leben d. h. Joh. v. Gott. München 1857.

1. Das neuentfachte kirchliche Leben innerhalb der römischen Kirche dokumentierte sich in zahlreichen neuen Stiftungen und Vereinigungen zu gemeinsamem Leben und Wirken. Dabei tritt viererlei bedeutsam hervor: 1. An die Stelle der alten Ideale klösterlicher Vollkommenheit und Weltflucht tritt der Gedanke der Vereinigung zum Zweck praktisch kirchlicher Ziele: Ausbildung, Förderung, Vertiefung des Klerus; Mitarbeit an der religiösen Volkserziehung im Beichtstuhl, durch Predigt und Volksmission; Jugend-

erziehung, Krankenpflege u. dgl. 2. Demgemäss wird dem eigentlichen Ordensleben jetzt öfter die beweglichere und freiere Form der Kongregation vorgezogen; an die Stelle der vota solemnia und der bei Frauenklöstern damit gegebenen strengen Klausur treten die vota simplicia (congreg. religiosae, resp. piae, je nachdem die päpstliche Approbation bereits erfolgt ist oder noch aussteht), oder es werden die Gelübde gar nicht, oder nur auf bestimmte Zeit, oder nicht alle drei abgelegt (congreg. seculares). In diesen loseren Formen wurde es möglich, das weibliche Geschlecht zur Mitarbeit für die Aufgaben der Kirche mobil zu machen. 3. Die Führerschaft, die Spanien in der ersten Hälfte des 16. Jhs in der Hebung des religiösen Lebens gehabt, weicht allmählich der Frankreichs. 4. Alle diese neuen Gründungen stehen im Dienst der Gegenreformation, indem sie nicht nur das kath. Volk wieder fest seiner Kirche verbinden, sondern zugleich durch die Mittel ihrer praktischen Tätigkeiten Propaganda treiben, werktätig die Ketzer überwinden wollen.

2. Aus zahlreichen Gründungen (vgl. auch S. 228 u. 268) seien hier folgende hervorgehoben:

1. Der Florentiner Phil. Neri (vgl. GOETHE, Ital. Reise u. ZKG 17, 555 ff.), in dem neben mystisch-ekstatischer Andachtsglut ein humoristisch-weltfreudiger Zug gegen den düsteren, finsteren Geist der offiziellen römischen Frömmigkeit reagierte, sammelte in Rom eine Kongregation von Weltgeistlichen (approbiert 1574), die ausser dem Gebet Sakramentsspendung und Predigt üben und hiefür sich gründlich ausbilden sollten; in ihrem Betsaal (Oratorium, daher Oratorianer) wurden allabendlich Andachten für jedermann gehalten, in denen neben belehrend-erbaulichen Vorträgen auch eine heitere Form kirchlicher Musik mit Instrumentalbegleitung („Oratorien") gepflegt wurde. Die Kirchenhistoriker Baronius und Raynaldus (S. 256) gehörten diesem Vereine an. 2. Ein Vereinigungspunkt besonders gelehrter Studien wurde das 1611 von Kard. v. Berulle gegründete französische Oratorium, eine Priesterkongregation ohne jedes Ordensgelübde, den Bischöfen untergeordnet, zu gemeinsamem Leben, gelehrter Konversation und Unterstützung der Pfarrgeistlichen im Beichtstuhl und in der Seelsorge. (Bald des Jansenismus, des Cartesianismus, dann der Aufklärungsphilosophie verdächtig, durch Gelehrte wie Thomassin und Rich. Simon, den Philosophen Malebranche, den Kanzelredner Massillon u. a. ausgezeichnet, lieferte die Kongregation später der Revolution manchen Anhänger. 1792 verschwand sie, 1864 richtete Pius IX. sie wieder auf.) 3. Für Zwecke des höheren und niederen Unterrichts gründete der spanische Edelmann Joseph Calasanze um 1600 den Orden der Piaristen (der Name entstanden aus piarum scholarum), der zeitweise unter der Eifersucht der unliebsame Konkurrenz fürchtenden Jesuiten schwer zu leiden hatte und, auf ihr Betreiben 1646 seiner Privilegien beraubt, erst nach 1660 neuen Aufschwung nahm. 4. Der Portugiese Johann Ciudad (von Gott), nach wildem Leben durch eine Busspredigt des Joh. vom Kreuze (S. 269) erweckt, begann 1540 Armen-

und Krankenpflege in Granada; ein Verein von Genossen dieser Arbeit sammelte sich um ihn, der aber nach seinem Tode (1550) bald von einer weltlichen Kongregation zum Orden der barmherzigen Brüder umgestaltet wurde.
5. Noch bedeutsamer wurden die Gründungen des hl. Vincenz de Paulo. Eines gascognischen Bauern Sohn (geb. 1576, gest. 1660, heilig gesprochen 1737), in bewegtem Leben zu einem ernsten Seelsorger und Freund des Volkes herangereift, unter der geistl. Leitung Berulles, schuf er den verschiedenartigen Nöten der Zeit gegenüber in aufrichtigem Mitleid mit erfinderischer Liebe und bewunderungswürdiger praktischer Umsicht eine ganze Reihe von neuen Organisationen. Der Einblick in die geistl. Verwahrlosung der Landbevölkerung bestimmte ihn 1624 zur Sammlung der Genossenschaft der Priester der Mission (auch Lazaristen nach St. Lazarus in Paris benannt) — die Oratorianer waren dem gemeinen Mann gegenüber weniger brauchbar —, um durch Missionen besonders in den Landgemeinden christl. und kirchl. Leben wieder zu wecken, zugleich aber auch Polemik gegen den Protestantismus und Ketzerbekehrung zu treiben. An diese Genossenschaft schlossen sich geistl. Uebungen an für Ordinanden, zur geistl. Vertiefung des Priesterstandes, ferner Geistlichenkonferenzen zur Besprechung kirchl. und geistl. Fragen; dann weiter retraites spirituelles für Laien. Sein Appell an die Gemeinde Chatillon, an der er vorübergehend amtierte, einer armen Familie in augenblicklicher Not zu helfen, erzielt so überreiche Wirkung, dass sich ihm die Notwendigkeit, die Armenpflege und die Verteilung der Liebesgaben zu ordnen, aufdrängt. So schafft er „parmi les dames les plus zélées et les plus riches“ Frauen- und Jungfrauenvereine (confrèries de la charité) zu lokaler Armen- und Krankenpflege (1617). Von der mehr zufälligen und daher unsicheren Wirksamkeit dieser Vereine wird er dazu weitergeführt, geeignete Kräfte zu fester und ständiger Liebesarbeit zu berufen, Armen- und Krankenpflege zur weiblichen Berufsarbeit zu machen. So entstand auf Anregung und unter Mitwirkung der frommen Witwe Le Gras 1633 in Paris seine Genossenschaft der barmherzigen Schwestern (Vincentinerinnen, filles de charité, soeurs grises; bestätigt 1668). Hier dient das gemeinsame Leben nur noch der Berufsvorbildung und als Stützpunkt für die Arbeit der Liebe an andern, wo man ihrer nur bedarf. An die Stelle des Klosters mit seiner Klausur tritt das Mutterhaus; das „aktive“ Leben macht seinen Adel geltend wider den Ruhm der Vollkommenheit, den das „kontemplative“ bisher für sich in Anspruch genommen hatte. An die Stelle der Klostergelübde sind die jährlich zu wiederholenden einfachen Gelübde getreten; von der Freiheit, wieder auszutreten, wird aber nur äusserst selten Gebrauch gemacht. An die Stelle der weltflüchtigen, die eigne Vollkommenheit suchenden Nonne tritt die inmitten der Welt Christo an den Armen dienende Schwester. Damit hat Vincenz die weibliche Mitarbeit für den Dienst der Kirche aufgerufen, denn ihre Arbeit soll nicht nur der Linderung leiblicher Not dienen, sondern zugleich den Seelen der Leidenden; ja sie tritt direkt in den Dienst der Gegenreformation, insofern die Ketzerbekehrung nicht nur Vincenz selbst, sondern allen seinen Schwestern als die höchste Aufgabe erscheint, zu deren Lösung sie berufen sind. — Daneben 1634 der vornehme Verein der dames de la charité, der besonders auch Fürsorge für Findelkinder sich zur Aufgabe machte. Sein Versuch, die Bettler in Spitälern zu sammeln, missglückte.

Sechstes Kapitel.

Die Missionseroberungen des Katholizismus, 1493—1650.

Literatur: NHerborn, Epitome convertendi gentes Indiarum ad fidem Christi (in De insulis nuper inventis. Köln 1532); vgl. LSchmitt, Der Kölner Theol. Nik. Stagefyr. S. 170 ff. Freib. 1896. Henrion, Allg. G. d. kath. Missionen. 4 Bde. Schaffh. 1847—52. HHahn, G. d. kath. Missionen. 5 Bde. Köln 1857—65. Marschall, Die christl. Mission. Deutsch. 3 Bde. Mainz 1863. Kalkar, G. d. röm.-kath. Mission. Aus dem Dänischen. Erl. 1867. Ueber Las Casas: Benrath in RE 11, 289 ff., das. die neuere Litt. Fr. Xav.: Reithmeier, Schaffh. 1846; Venn-Hoffmann (aus dem Engl.). Wiesb. 1869; JMCros, 2 Bde. Paris 1900; deVos, 2 Bde. Regensb. 1877; RE 6, 229 f. MMüllbauer, G. d. kath. Miss. in Ostindien. München 1851. China: AMZ 11, 49 ff., 12, 61 ff. 27, 19 ff. Japan: GMitsakuri in HZ 1901, 193 ff. Paraguay: EGothein, Der christl.-soz. Staat der Jes. in Paraguay. Lpz. 1883. JPfotenhauer, Die Missionen der Jes. in Paraguay. 3 Bde. Gütersl. 1891—93. Helmolt, Weltgesch. I (1899) 395 ff. AHuonder, Deutsche Jesuitenmissionäre. Freib. 1899. Propaganda: OMejer, Die Prop. 2 Bde. Gött. 1852—53. Ders. in RE 16, 76 ff.

1. Den gewaltigen Verlusten, die der Katholizismus in Europa erlitt, erstand ein Ersatz in den neuen Ländern, welche spanische und portug., dann auch franz. Eroberer in Nord- und Südamerika sowie in Ostindien erschlossen. Den Eroberern und Abenteurern folgten die Missionare, besonders Franziskaner und Dominikaner, ein lebendiger Bekehrungseifer regte sich. Dabei fehlte allerdings völlig die Teilnahme einer heimischen Missionsgemeinde; alles was geschah, verdankte Rom dem Eifer der Orden, dann auch dem der Propaganda und der wirksamen Hilfe der kath. Kolonialmächte. Alexander VI. hatte 1493 die neue Welt zwischen Spanien und Portugal geteilt (Pastor, G. d. Päpste III 488 ff.); das Kreuz sollte hier selbstverständlich das Heidentum verdrängen. Freilich stiess die Mission auf grosse Schwierigkeiten, welche die Unmenschlichkeit und brutale Habsucht der Eroberer bereitete. Statt Tributs liessen sich die Spanier Eingeborene als Arbeitskräfte zahlen (repartimientos); Sklaverei entwickelte sich tatsächlich daraus, und auch in der Heimat wurde hie und da ungescheut der Satz verfochten, dass gewisse Wilde von Natur zur Sklaverei bestimmt seien (vgl. ZkTh 1895, 604). Dem Versprechen, den eingeborenen Arbeitern christl. Unterricht zu gewähren, entzog man sich durch den schnöden Einwand, dass diese nicht bekehrungsfähig seien. Hohes Lob verdienten hier die unausgesetzten Bemühungen des frommen Spaniers Barth. de las Casas (Brevisima Relacion de la decadancia de las Indias. 1542), der eine mehr als 50jährige Arbeit daran wendete, die Fähigkeit der Indianer, Christen zu werden, nachzuweisen[1], und Milderung der grausamen Behandlung, die man ihnen gab, zu erkämpfen (besonders gegen des Humanisten Sepulveda Democrates alter, 1552, der die Gewalttätigkeiten der Spanier aus göttlichem und weltlichem Recht zu verteidigen wagte)[2]. Die repartimientos selbst blieben zwar als not-

[1] Paul III. musste 1537 entscheiden, Indos ipsos utpote veros homines non solum fidei catholicae, sed etiam sacramentorum capaces existere decernimus et declaramus. Pfotenhauer I 75.

[2] Barth. verhinderte den Druck dieser Schrift; die span. Akademie wagte

wendig bestehen, aber für eine menschlichere Behandlung hatte er sich nicht vergeblich bemüht, hierin besonders von den Dominikanern kräftig unterstützt[1]. Erasmus liess noch im Jahre 1535 in seinem Ecclesiastes einen warmen Appell, besonders an die Mönchsorden, zugunsten der Mission ausgehen, klagte aber auch die christl. Fürsten an, dass sie der christl. Kultur der von ihnen beherrschten Wilden widerstrebten, ne si paulo plus sapiant, excutiant jugum grave, quo premuntur[2]. Die Bettelorden stellten zunächst die Missionare. Grosse Zahlen von Bekehrten verzeichneten die amerikan. Missionen; so rühmten sich 1535 die Franziskaner, 1 200 000 Indianer gewonnen zu haben (JGG 13. 195).

2. Bald waren auch die Jesuiten mit erfolgreicher Konkurrenz hier in Arbeit. 1542 betrat Franz Xavier im portug. Goa den Boden Vorderindiens, wo er in rastloser, stürmischer Tätigkeit, aber auch in opferwilliger Liebe zu den Heiden, doch ohne Kenntnis ihrer Sprache und ohne ausharrende Geduld angeblich Hunderttausende getauft hat[3]. Sein Haupterfolg war hier die Einwirkung auf die entarteten Europäer, denen er das Gewissen den Heiden gegenüber schärfte. Dem König Johann III. von Portugal empfahl er, die Beamten, durch welche die Christianisierung der Eingeborenen nicht tatkräftig gefördert würde, mit Gefängnis und Güterkonfiskation zu bestrafen; wüssten sie erst, was ihnen drohe, nisi christianos plurimos fecerint, dann werde in Jahresfrist ein ungeheurer Erfolg sich einstellen (Mirbt[2] 195 ff.). Und Johann wies den Vicekönig von Indien an, den Götzendienst mit Gewalt zu unterdrücken, die Heiden aber durch Gewährung von Immunitäten und Rechten, durch Geldbeihilfen und Lebensmittel anzulocken, damit sie sich „nicht nur aus innerer Ueberzeugung, sondern auch wegen gewisser zeitlicher Vorteile" unter das Joch des Evangeliums beugten (de Vos I 475). 1549 zog F. X. nach Japan weiter; auch hier hinderte ihn die Unkenntnis der Sprache an einer tiefer gehenden Wirksamkeit, aber er hatte doch den Erfolg, hier für längere Zeit der jesuit. Mission eine Türe zu öffnen. Hier wurden bis zum Ende des Jhrhs. 400 000 Christen gewonnen, dank dem Umstande, dass Japan damals in zahllose kleine Fürstentümer geteilt war; aber der Uebermut der Priester den Fürsten gegenüber und die Besorgnis der Japaner, dass die Missionare nur Vorarbeit für den spanischen Eroberer trieben, führten den Umschlag herbei. 1612 wurde die christl. Religion verboten und blutige Verfolgung begann. Die Gesandtschaft aber, die ein japanischer ehrgeiziger Fürst noch 1613—15 nach Spanien und

---

noch 1780 nicht, den Democr. in ihre Ausgabe der Werke S.s aufzunehmen; jetzt gedruckt in Boletin de la Real Acad. de la hist. 1892, 257 ff.

[1] Irrtümlich hat man ihm die Einführung der Negersklaven nach Amerika Schuld gegeben; schon seit 1506 bestand der Handel. Wohl aber begünstigte er ihn, erkannte und bekannte aber angesichts des Todes dies als Unrecht.

[2] Vgl. dazu Briefe an Erasmus. 1904. S. 223 f.

[3] Der Sekretär der Propaganda Cerri berichtet Innocenz XI. offiziell, die Jesuiten hätten die Gewohnheit, „niemals an die Kongregation zu schreiben, ohne von Tausenden von Personen zu reden, die sie bekehrt haben, ein Umstand, welcher bewirkt, dass man dem, was sie sagen, wenig Glauben schenken darf". Etat présent de l'Egl. rom. p. 113. Amst. 1716. Der reformierte Justus Heurnius aber redet von dem „tam paucus adeoque caducus fructus" der Jesuitenmission „ex diuturno illorum inter Indos labore" (De legatione evang. ad Indos p. 34. Leiden 1618).

Rom entsendete, durch die er ein Bündnis mit Spanien begehrte und um mehr Franziskaner, sowie um einen Bischof aus diesem Orden bat, blieb ohne Erfolg, da es Philipp III. an Unternehmungslust fehlte und in Rom die Eifersucht der Jesuiten Widerstand leistete. Auf dem Wege nach China ereilte F. X. 1552 der Tod. Hier begann erst 1570 der Jesuit Rugiero und 1581 der Jesuit Matth. Ricci die Missionsarbeit, aber in ganz eigentümlicher Weise. Als Mandarin verkleidet suchte dieser durch mathematische und astronomische Kenntnisse sich Eingang zu verschaffen, durch Anpassung an chinesische Volkssitten und religiöse Vorstellungen (z. B. Ahnenkult) ihnen die christl. Religion mundgerecht zu machen. Wirklich behauptete er sich so in seinem Ansehen, zog zahlreiche Helfer nach und begründete eine allmählich anwachsende kath.-chinesische Kirche. Joh. Adam Schall (aus Köln) führte seit 1619 Riccis Arbeit weiter. Als aber seit 1630 auch andre Orden, namentlich Franziskaner und Dominikaner, in dieselbe Arbeit nachrückten, erhoben diese die stärksten Anschuldigungen gegen jene weltkluge Missionspraxis; nun begann die langjährige, erbitterte Kontroverse über die „chinesischen“ Riten (Mirbt[2] 288 ff.). Noch ärgerlicher erschien das Verfahren des Jesuiten Rob. Nobili auf der Küste von Malabar (seit 1606), der als Brahmane auftrat, die Kastenordnungen wenigstens vorläufig konservierte, heidnische Gebräuche beibehalten liess, Gliedern der verachteten Kaste der Paria selbst beim Abendmahl nicht Gleichstellung mit andern gewährte. Die Hoffnungen, die er und seine Nachfolger auf dieses Akkommodationssystem setzten, waren insofern verfehlt, als auch so Glieder der höheren Kasten nur in geringer Zahl gewonnen wurden. Hier waren es die Kapuziner, welche den Kampf gegen diese „malabarischen Riten“ führten. Schliesslich erfolgreich, trotz des Schwankens der Päpste [1] und des zähesten Widerstandes der Jesuiten auf beiden Missionsgebieten, den sie schliesslich auch der päpstl. Sentenz entgegensetzten. Ihr Gehorsam gegen ihnen nicht genehme päpstl. Entscheidungen hat hier die Probe sehr schlecht bestanden. (Erst 1742 wurde ihr Widerstand gebrochen.) 1549 hatte der Orden auch in Brasilien erfolgreiche Tätigkeit begonnen und das Vertrauen der Indianer sich erworben. Von hier 1586 nach Paraguay gerufen, erlangten sie 1610 die Erlaubnis, unter spanischer Oberhoheit einen selbständigen Indianerstaat einzurichten [2]. Unter strengster Absperrung aller Fremden, auch der spanischen Behörden (Verbot der spanischen Sprache für die Eingeborenen) gelang es ihnen, hier ein gut funktionierendes patriarchalisches Regiment auf ihren „Reduktionen“ im Stil einer sozialistisch gearteten Arbeitergenossenschaft aufzurichten, bei welcher die Eingeborenen als „Kinder mit Bärten“ planmässig auf der Kindheitsstufe der menschlichen Gesellschaft unter lebenslänglicher väterlicher Erziehung und Bevormundung festgehalten und zur Unterwürfigkeit unter die Kirche und die Väter angeleitet wurden. Die Virtuosität ihres Könnens wie die verhängnisvollen Schranken ihres Systems treten hier in gleicher Deutlichkeit in die Erscheinung; zur Freiheit hatten sie nicht erziehen können — daher blieb beim Zusammenbrechen ihres Musterstaates von 113 000 Christen nach 1750 auch von ihrer Anleitung zum Christentum keine Frucht. Die Aufgabe,

---

[1] Gregor XV. gab 1623 im wesentlichen den Jesuiten Recht.

[2] Auf die Aehnlichkeit des Verfassungsplanes, dem die Jesuiten hier folgten, mit dem utopischen „Sonnenstaat“ des Dominikaners Th. Campanella (ZKulturG [1893] 1, 50 ff.) hat Gotheim aufmerksam gemacht.

den Eingeborenen Christentum und Zivilisation ohne Sklaverei beizubringen, war nur ungenügend gelöst. — Schon 1556 wendeten sich die Jesuiten auch nach Aethiopien und erreichten dort nach 70jähriger Arbeit den Anschluss an Rom, mussten aber 1640 wieder weichen, und die Union hörte damit auf.

3. Der Zentralisation und kirchlichen Direktion der ausgedehnten kath. Missionsunternehmungen diente seit 1622 die von Gregor XV. errichtete Kardinalskongregation De propaganda fide, welche die von Orden oder durch Nationalkollegien gestellten Missionspriester unter Praefecti apostolici ordnet; die Präfekturen entwickeln sich, wenn die Mission Erfolg hat, zu apostolischen Vikariaten (mit jederzeit amovibeln Bischöfen in partibus besetzt), diese schliesslich zu neuen Bistümern. (Auch die vom Protestantismus besetzten Gebiete wurden als Terra missionis betrachtet und daher der Propaganda unterstellt.) Zu der Kongregation der Propaganda fügte Urban VIII. 1627 das Kollegium der Propaganda (Coll. Urbanum) hinzu, ein Seminar, in dem Jünglinge aus allen Nationen der Welt zu Missionaren erzogen werden sollten.

Vierte Abteilung.

Die Zerklüftung und konfessionelle Abschliessung des deutschen Protestantismus.

Erstes Kapitel.

Die dogmatischen Kontroversen im Luthertum.

Literatur: HEPPE, G. d. deutschen Protestantismus (1555—81). 4 Bde. Marb. 1852—59; ders., Entstehung u. Fortbildung des Luthertums u. d. kirchl. Bekenntnisschr. dess. von 1548—76. Kassel 1863; ders., Dogmatik des deutschen Protestantism. im 16. Jhrh. 3 Bde. Gotha 1857. FRANK, Theologie der Konk.-Form. 4 Tle. Erl. 1858—65. HERRLINGER, D. Theologie Mel.s. Gotha 1879. PREGER, M. Flacius. 2 Bde. Erl. 1859—61. MÖLLER, A. Osiander. Elberf. 1870. JVOIGT, Herzog Albrecht u. das gelehrte Wesen seiner Zeit. HTb II 253 ff. GWOLF, Zur G. d. deutschen Protestanten 1555—59. Berl. 1888. ABECK, Joh. Friedrich d. Mittlere. 2 Bde. Weim. 1858.

1. Von den verschiedenen Richtungen, die in der deutschen Reformation hervorgetreten sind, wurden die schwärmerischen und die antitrinitarischen (s. u.) bald so niedergekämpft, dass sie in Deutschland nur noch vereinzelt kleinere Beunruhigungen hervorbringen, aber die Richtung, in der sich der Protestantismus fortbewegte, nicht mehr ablenken oder bestimmen konnten. Dagegen war und blieb verhängnisvoll der Gegensatz Luthers gegen Zwingli; der Einfluss beider Männer war in Süddeutschland auf einander gestossen und hatte zu längeren Kämpfen geführt. Aber auch die Vertiefung und Modifikation der schweiz. Reformation durch Calvin brachte es trotz dogmatischer Annäherung nicht zu einer Ausgleichung mit dem Luthertum. Dazu waren allmählich zwischen L. und

Mel. Differenzen hervorgetreten, die sich unter ihren Schülern bis zu erbitterter Gegnerschaft verschärften. Dabei trat das eigentümliche Verhältnis ein, dass der Melanchthonianismus in der Abendmahlsfrage sich mit dem Calvinismus nahe berührte, dagegen in der Lehre vom freien Willen und der Prädestination ihm ferner stand als das sog. Gnesioluthertum. Nachdem nun aber die äussere hierarchisch-kirchliche Einheit fortgefallen war, suchte der Protestantismus seine Einheit mehr und mehr in der gereinigten Glaubenslehre; als das Band religiöser Gemeinschaft wurde die „reine Lehre" in ihrer theologischen Formulierung in den Vordergrund gestellt. Daher musste, auch abgesehen von jenen differenten Richtungen, jede dogmatische Abweichung und Sondermeinung eines Theologen sofort aus der theologischen Arena in das kirchliche Leben hinüberwirken.

2. Melanchthon vor allen hat diese Entwicklung gefördert durch seine Definition der Kirche als eines coetus visibilis, similis scholastico coetui, dessen fundamentum die cognitio incorrupta omnium articulorum fidei und der Ausschluss alles cultus idolorum ist, dessen Glieder die sind, qui consentiunt de vera doctrina, und denen jure divino obedientia gegen das die reine Lehre führende Lehramt obliegt (CR 21, 833 ff.). Coetus visibilis amplectentium Evangelium, in quo multi sunt non sancti, sed de vera doctrina consentientes — dies also das entscheidende Merkmal der Kirchenmitgliedschaft; dagegen sind nicht Glieder der Kirche, qui aliam doctrinam proponunt (CR 28, 409). Demgemäss modifiziert sich der Glaubensbegriff: Fides significat non tantum historiae notitiam, sed . . . amplecti omnes articulos fidei, et in his etiam hunc articulum: Credo remissionem peccatorum . . . haec fides simul est fiducia . . . loquitur Paulus de fide, quae, assentiens omnibus articulis fidei, promissionem intuetur (28, 385). Aehnlich 23, 455: Fides est assentiri universo verbo Dei . . . atque ita et promissioni gratiae, et est fiducia acquiescens in Deo propter Mediatorem. Fides est assensio, qua accipis omnes articulos fidei.

Es war notwendig, dass eine Kirche, die sich selbst als Schule der reinen Lehre definierte, jede Lehrfrage zu einer Existenzfrage machen und nur in immer schärferen Bekenntnisformulierungen den Schutz ihres Bestandes finden konnte. Eine allseitige symbolische Fixierung ihrer Lehre wurde daher Lebensbedingung für sie.

1. Melanchthons Abweichungen von Luther.

Literatur: GKawerau, J. Agricola. Berlin 1881. Ders. in RE 1, 249 ff., 585 ff. EFFischer, Mel.s Lehre v. d. Bekehrung. Tüb. 1905. RALipsius, L.s Lehre v. d. Busse. Braunschw. 1892. JKSeidemann, J. Schenk. Lpz. 1875. GMüller, P. Lindenau. Lpz. 1880. Ders. in ADB 31, 49 ff. PVetter, in NA f. sächs. Gesch. 12, 247 ff. LGötze in 14. Jahresb. d. Altmärk. Vereins, S. 69 ff. Salzw. 1864. Kolde, M. Luther II. Haussleiter, Aus der Schule Mel.s. Greifsw. 1897. Loofs, DG [4], S. 842 ff. Seeberg, DG II 335 ff. Ders., NkZ 1897, 126 ff.

1. Mel. hatte sich anfangs eng an L. angeschlossen, denn unter seinem gewaltigen Einfluss war der Humanist in die Theologie getrieben worden. Vor theol. Streitigkeiten zurückscheuend, hätte er lieber sich auf seine humanisti-

schen und allgemein wissenschaftlichen Bestrebungen zurückgezogen, aber L. und das dringende Bedürfnis der evg. Sache hielten ihn bei der Theologie fest; er musste überall eintreten, wo es galt, dogmatisch abwägende Verhandlungen zu führen oder die für die doctrina publica nötigen abgeklärten Formeln zu finden. Dazu kam seine eminente Bedeutung für die allgemein wissenschaftliche und auch theol. Ausbildung der jungen prot. Generation, die in ihm den praeceptor Germaniae verehrte. Seine vom Humanismus bestimmte Denkweise, die im Dogma überall dem nachging, was sich am leichtesten an die allgemeinen religiösen Gedanken des Humanismus anschloss, und vor den tiefen Paradoxien und dem Temperamentvollen der Glaubensrichtung L. zurückschreckte, und seine Scheu vor allen inanes disputationes machte sich allmählich auch in sachlichen Abweichungen geltend. Mit der Neubearbeitung der loci theol. von 1535 ist diese eigentümliche Lehrweise Mel.s wesentlich abgeschlossen.

a) Schon seit 1527 wendete Mel. sich von dem deterministischen Zug der Reformation ab und pflegte einen Synergismus, der die Kausalität der Sünde von Gott fernhalten und das Gefühl der Verantwortlichkeit des Menschen zur Geltung bringen sollte. Das Heil des Menschen kann nur mittels einer mitwirkenden Entscheidung seines eignen Willens zustande kommen, ohne dass doch von einem Verdienst dabei geredet werden darf. Daher hält Mel. teils eine gewisse Freiheit des gefallenen Menschen zur justitia civilis, teils ein durch die Gnade selbst veranlasstes Sichaufrichten des Willens an derselben (dass er die dargebotene Verheissung nicht verschmäht, gegen seine eigne Schwachheit ankämpft u. s. w.) fest (RE 19, 229 ff.). Ein unveräusserliches praktisch kirchliches, ethisches Interesse sucht sich hier in einer dogmatisch anfechtbaren Form Geltung zu verschaffen.

b) Ein ähnliches Interesse führt ihn dazu, gegenüber dem falschen, trägen, fleischlichen Missbrauch der Glaubensgerechtigkeit die Notwendigkeit guter Werke für den Gläubigen zu betonen. So schon in den Visitationsartikeln, besonders aber in den loci th. von 1535; hier der bedenkliche Ausdruck: bona opera necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent (CR 21, 429)[1], (oder necessaria ad salutem, quia sunt debitum, quod necessario reconciliationem sequi debet, Wittenb. Artikel von 1536 S. 34) — und bona opera merentur praemia corporalia et spiritualia (CR 21, 433).

c) Stand Mel. in dem Abendmahlsstreit zunächst auf L.s Seite (vgl. CR 2, 11 [von 1525, nicht 1530]), die Vereinigung mit den Schweizern schroff abweisend, so hatte er doch weder an der Ubiquitätslehre noch an der manducatio oralis ein Interesse. Dann belehrte ihn Oekolampads Dialogus von 1530, dass ein Teil der KVäter die symbolische Auffassung der Einsetzungsworte bezeugt: seitdem wich er von L.s Verständnis dieser Worte zurück (vgl. Strobel, Miscell. V 228). Weiter machen Butzers Vermittlungsbemühungen (Kasseler Gespräch 1534, auf dem sich Mel. bereits als nuntius alienae sententiae fühlte)[2] Eindruck auf ihn und bewegen ihn, sich auf das seines Erachtens allein Wesentliche, die Selbstmitteilung Christi an den Gläubigen und die innere geistige

---

[1] Im Satze vorher heisst es gut lutherisch: donatio vitae aeternae conjuncta est cum justificatione, i. e. cum remissione peccatorum et reconciliatione quae fide contingit. Auch darf die Näherbestimmung nicht übersehen werden: illa obedientia est justitia non quia legi satisfacit, sed quia jam personae placent.

[2] Vgl. oben S. 124; dazu ZhTh 44, 123 ff.

Vereinigung mit ihm als Verbürgung der res in evangelio promissae, scil. remissio peccatorum et justificatio propter Christum, zurückzuziehen. Nicht in pane, sondern cum pane; Christus adest propter hominem, non propter panem (CR 9, 1040); cibus animae, eine geistliche Niessung, als eine auf einem persönlichen Willensakt Christi beruhende Selbstmitteilung des Gottmenschen an die gläubige Seele. Demgemäss, zugleich aber auch der veränderten kirchenpolit. Lage entsprechend, die nicht mehr an Verständigung mit Rom denken liess, wohl aber die Konkordie mit den Oberdeutschen gebracht hatte, änderte Mel. 1540 den lateinischen Text der CA in Art. X: „quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus“ in: „cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus“, und strich das „et improbant secus docentes“ [1].

Das Mass dieser Abweichungen war bei L.s Lebzeiten teils durch Mel.s Vorsicht, teils durch L.s Vertrauen zu seinem Genossen nicht recht offenbar geworden; kleine Störungen durch Anschuldigungen, die Dritte bei L. erhoben, waren immer wieder beglichen worden; L.s Unmut über die Abendmahlslehre in der Kölner Reform. (S. 135) richtete sich doch mehr gegen Butzer als gegen Mel. (deW 5, 708 ff.). Diese Verhältnisse machen aber psychologisch begreiflich, dass Mel. sich in L.s Nähe je länger je mehr beengt und gedrückt fühlte [2].

2. Gegen Mel. war es gemünzt gewesen, als Joh. Agricola schon 1527 dessen Lehre von der Bedeutung des Gesetzes für die Busse des Christen und von der Voranstellung der Gesetzespredigt vor die Glaubenspredigt angegriffen hatte (s. oben S. 81); L. hatte damals Mel. in Schutz genommen und Agricola einen halben Rückzug angetreten. Als dann zehn Jahre später Agricola seinen Antinomismus in Wittenberg selbst wieder geltend machte, „reine“ und „unreine“ Stellen in den Schriften der Wittenberger unterschied, Gesetzespredigt völlig beseitigen wollte und den Satz bestritt, dass das Evangelium den Herzen gehöre, die zuvor durch das Gesetz erschüttert seien, musste er jetzt naturgemäss seine Spitze gegen L. selbst kehren, der, sachlich scharf und persönlich erbittert gegen das eitle und im Geheimen agitierende Verfahren des alten Freundes, diesen erst zum Schweigen, dann zum Widerruf brachte; grollend gegen die Wittenberger entwich A. unter Arrestbruch nach Kurbrandenburg. Mit dem gleichen Vorwurf, antinomistisch gelehrt zu haben, „tue was

---

[1] Obwohl L. das Aendern an dem Bekenntnis der Kirche nicht billigt — schon 1537 war Mel. wegen „Aenderungen“, „Milderungen“ am Text dem Kurfürsten denunziert worden, CR 3, 366 —, so war man doch in Wittenb. entrüstet, als Eck in Worms (S. 141) von einer veränderten CA geredet hatte (Briefw. d. J. Jonas 1, 424), und L. bezeugt noch 1541 seinem Mag. Philippus, er und die andern Wittenberger hätten ja „die liebe Konfession ihnen furbehalten und darin noch rein und fest blieben“, deW 5, 357. Und auch Brenz schreibt betreffs dieser posterior editio: „scio Philippum citra judicium nil temere mutare“, CR 4, 737. Selnecker hat später sogar versichert, diese confessio posterior sei relegente et approbante Luthero recognita (Catalogus conciliorum p. 97, Francof. 1571), non privato consilio tantum, sed publico doctorum nomine (Hist. narratio de M. L. Lips. 1575 H^b), während es schon üblich war, von einer „verfälschten“ CA zu reden (z. B. J. Andreae 1579; vgl. auch u. S. 285).

[2] Vgl. z. B. Mel.s Klage über L.: „πολλάκις σημαίνει τὴν παλαιὰν ὀργὴν et haec erumpet“, CR 3, 595.

du willst, glaube nur, so wirst du selig" (der jedoch in seinen Schriften keine ausreichende Bestätigung findet), war Jakob Schenk[1] aus seiner Hofpredigerstelle bei Herzog Heinrich von Sachsen 1538 verdrängt, und als er dann in Leipzig Tätigkeit an der Universität als Professor und Prediger suchte, wurde er auch hier, besonders durch Pfeffingers Eifer, als verdächtig behandelt und wich schliesslich 1543 (?) gleich Agricola nach Brandenburg. Hier war es in erster Linie der Widerspruch gegen sein eigenmächtiges und eitles Auftreten gewesen, der sich des Vorwurfs des Antinomismus und andrer Lehrabweichungen nur als einer bequemen Handhabe gegen den Begabten, aber auch Unbequemen und der Ordnung Widerstrebenden bediente.

Gegen Mel. hatte sich auch Conr. Cordatus gewendet, indem er dessen Schüler Cruciger 1536 heftig angriff wegen der Lehre, dass in der Rechtfertigung zwar Christus die causa propter quam, aber nostra contritio et noster conatus causae justificationis sine quibus non (CR 3, 350) seien; es galt den „Sprachkundigen in Wittenberg, die lieber den toten Erasmus lesen, als den lebendigen L. hören wollen" (CR 3, 159). Mel. nahm sich Crucigers an, und Cordatus dehnte nun seine Klagen auf die Neubearbeitung der Loci aus und wollte die Sache vor der theol. Fakultät ausgetragen wissen; aber auch hier trat L. beschwichtigend ein und deckte mit seiner Freundschaft den geängsteten Mel. Aber die Schwüle eines vorhandenen und empfundenen, wenn auch noch nicht zu offener Parteibildung führenden Dissensus lag auf Wittenberg; Misstrauen wucherte üppig empor.

2. Die Streitigkeiten nach Luthers Tode: Flacianer und Philippisten, 1548—1557.

Literatur: Forts. SCHLÜSSELBURG, Haereticorum inde a temp. Lutheri catalogus. Frcf. 1597. SPIEKER, A. Musculus. Frankf. a. O. 1858. GLSCHMIDT, J. Menius. II. Gotha 1867. SEEHAWER, Zur Lehre vom Gebrauch des Gesetzes und zur G. d. späteren Antinomism. Rostock 1887. WILKENS, Zur Brem. KG in Brem. Jb 3, 42 ff. GERDESIUS, Hist. motuum ecclesiast. in civitate Brem. temp. Hardenbergii suscitatorum. Gron. 1756. STROBEL in Beitr. zur Lit. II. 109 ff. WMÖLLER, A. Osiander. Elberf. 1870. CAHASE, Herz. Albrecht und sein Hofpred. Lpz. 1879. Zum Rostocker Abendmahlsstreit: JWIGGERS in ZhTh 18, 613 ff. KAWERAU in RE: Philippisten 15, 322 ff., Flacius 6, 82 ff., N. Gallus 6, 361 ff., Major 12, 85 ff., Menius 12, 577 ff., Synergismus 19, 229 ff., A. Musculus 13, 577 ff. LOOFS, DG [4]866 ff. SEEBERG, DG II 350 ff.

1. Nach L.s Tode gab a) zunächst das Interim Anlass, den Unterschied philippistischer Denkweise von der an L. gewohnten offenbar zu machen: im interimistischen oder adiaphoristischen Streit. Mel. hatte unter dem Druck der politischen Nöte die Hand zur Herstellung des sog. Leipziger Interims geboten, in welchem Flacius und Genossen nicht nur eine gefährliche Abschwächung der spezifisch prot. Lehre, sondern auch ein Paktieren mit verhassten papistischen Institutionen sahen; in der Verteidigung solcher wieder zugelassenen Bräuche als adiaphora erblickten sie eine Verleugnung

---

[1] Mit einer Denunziation Mel.s bei dem kurfürstlichen Kanzler Brück wegen zu grosser Konnivenz gegen den Katholizismus hatte dieser schon 1537 sich unangenehm bemerkbar gemacht (CR 3, 405 ff.).

der Bekenntnispflicht. Je mehr sich in den schweren Interimstagen diese Gnesiolutheraner durch ihre kecken und trotzigen Flugschriften um die Stärkung des Glaubens der Evangelischen verdient gemacht hatten (S. 159), um so empfindlicher war für Mel. der Angriff, den er durch dieselben Männer und teilweise in denselben Schriften erfuhr. Nach Beendigung des Kampfes verstand sich denn auch Mel. dazu, eine ausdrückliche Verwerfung des Interims und die Anerkennung der Bekenntnispflicht in Bezug auf die Zeremonien in sein Examen ordinandorum 1552 einzurücken und sich vor Flacius zu demütigen (RE 6, 84). Dieser behielt Recht mit seinem Satze: nihil est ἀδιάφορον in casu confessionis et scandali. An diesen Streit schloss sich unmittelbar

b) der majoristische an. Georg Major in Wittenberg († 1574) sah sich von Amsdorf 1552 wegen seiner Behauptung der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit angegriffen; dieser verstieg sich dabei zu der noch viel anstössigeren Behauptung, dass sie zur Seligkeit schädlich seien[1]. Aehnlich eiferte A. Musculus 1558 in Frankfurt a. O. gegen Abdias (Gottschalk) Prätorius: „sie sind alle des Teufels, die da lehren: nova obedientia est necessaria." Für Mel. gab dieser Streit den Anlass, den Sinn näher zu bestimmen, in dem von einer Notwendigkeit geredet werde, so dass alles Meritorische der guten Werke dabei ferngehalten bliebe (vgl. CR 8, 410 ff.). Major gab 1558 nach, Prätorius verliess die Mark. Justus Menius, den Amsdorf in den Streit hineingezogen, leistete schon 1556 eine Art Widerruf, der aber Amsdorf nicht befriedigte; Menius wich nun vor den Anfeindungen nach Leipzig, aber auch hier noch von Angriffen des Flacius und Amsdorfs verfolgt († 1558). Aus dem majoristischen entspann sich im kleineren Kreise

c) ein neuer antinomistischer Streit, in dem es sich um den tertius usus legis handelte, um die Frage, ob auch für den Wiedergeborenen noch das Gesetz als verpflichtende Norm des göttlichen Willens und als Lebensregel in Betracht komme. Im Interesse der Zurückweisung des Majorismus bestritten einzelne Gnesiolutheraner (Poach und Anton. Otho in Nordhausen) jedes Verhältnis des Gerechtfertigten zum Gesetz, da das Gesetz zwar Sündenerkenntnis, aber nicht gute Werke hervorbringe, und der Gerechtfertigte, vom Geist erleuchtet, von selbst das Gute tue. Andre wie Mörlin und Wigand traten hiegegen als gegen einen bedenklichen Mystizismus auf (RE 1, 590 f.).

d) Als dann in dem 1552 neu entbrennenden Sakramentsstreit der Lutheraner mit Calvin, Petrus Martyr und gegen den Consensus Tigurinus Joach. Westphal zu Hamburg Mel. des Einverständnisses mit Calvin beschuldigte, und dieser sich ausdrücklich auf Mel. berief, letzterer aber sich in Schweigen hüllte, wurden die Philippisten von seiten der Gnesiolutheraner als Kryptocalvinisten angeschuldigt (S. 186). Auch in dem heftigen Streit, den der Bremische Prediger Joh. Timann gegen seinen Kollegen, Mel.s Gesinnungsgenossen A. Hardenberg, über die Abendmahlslehre begann, in welchem jener die Ubiquität als ein feststehendes Dogma der Lutheraner behandelte[2],

---

[1] Wenn L. gepredigt hatte, die Werke seien „untüchtig, ärgerlich und hinderlich zur Rechtfertigung" (EA 10², 276), so war das deutlich durch den Zusatz: „die Werke müssen allererst folgen dem Auferstehen [d. h. der Rechtfertigung]".

[2] Farrago sententiarum consentientium in vera et cath. doctrina de coena domini. Francof. 1555.

dieser dagegen Protest erhob (1548; dann wieder 1552 und 1555 ff.), gab Mel. zwar den Rat, lieber vorsichtig auszuweichen (oro, ut multa dissimules, CR 8, 736), und das Wittenberger Gutachten (CR 9, 15 ff.) zog sich auf biblische Wendungen zurück, er bestärkte aber durch den Verlauf des Streites nur den Verdacht, dass er es mit Calvin halte.

e) Einen synergistischen Streit (als Fortsetzung des majoristischen) riefen Propositiones de libero arbitrio hervor, die J. Pfeffinger in Leipzig 1555 von Mel.s Standpunkt aus aufgestellt hatte. Amsdorf griff diese 1558 an, und Flacius benutzte den Streitfall, um nun auch Mel.s Synergismus, besonders die von ihm in der Ausg. der Loci th. von 1548 von Erasmus adoptierte Definition „liberum arbitrium est facultas applicandi se ad gratiam“ (CR 21, 659, vgl. 569) anzugreifen. Mel. aber rief wider seine Gegner nach dem Arm des Staates: Magistratuum severitate coërcendi erant, qui tales opiniones defendunt (CR 9, 798).

Es war natürlich, dass Flacius und sein Anhang besonders da zur Herrschaft gelangten, wo man dem Interim entschlossenen Widerstand entgegengesetzt hatte: in Magdeburg, dem ernestinischen Sachsen (Weimar, Jena) und in Norddeutschland; die neue Univ. Jena speziell wurde seit der Berufung des Flacius dorthin (1557) die Burg des reinen Luthertums. Die Philippisten beherrschten dagegen Kursachsen. Pommern, Hessen und Süddeutschland blieben noch ziemlich unbefangene Zuschauer, wie denn überhaupt das hohe Ansehen Mel.s und seiner Schriften durch dies alles zunächst noch nicht erschüttert wurde[1].

2. Abseits von diesen philippistischen Streitigkeiten steht der ausserordentlich erbittert geführte, die preussische Landeskirche zerrüttende Osiandrische Streit. Andr. Osiander hatte wegen des Interims Nürnberg verlassen und bei seinem alten Gönner, Herzog Albrecht, in Königsberg Aufnahme gefunden, wo er als der begünstigte Fremdling von vornherein auf die Abneigung der Theologen stiess und diese durch sein selbstbewusstes Auftreten noch verschärfte. Der Lehre von der imputativen Rechtfertigung als einem actus forensis, wie sie von Mel. seit 1532 begrifflich scharf entwickelt worden war

---

[1] Von zahlreichen ohne Erregung weiterer Kreise verlaufenen Kontroversen sei ein Abendmahlsstreit unter den luth. Pastoren Lübecks und Rostocks erwähnt. Es handelte sich dabei um Klärung des luth. Konsekrationsbegriffs: ob Leib und Blut Christi auch schon vor dem Essen und Trinken gegenwärtig seien, ob es bei Nachfüllung der Elemente erneuter Konsekration bedürfe, wo das „Nu“, das momentum praesentiae corp. et sang. Christi, zu setzen sei, wie Ueberreste der Abendmahlsfeier zu behandeln seien. Kath. Traditionen kämpften hier mit dem evg. Grundsatz: Extra usum nihil est sacramentum (DEW 5, 777). Vergeblich bemühten sich Chemnitz und Chyträus, die Streitenden zu vergleichen; der Hauptwortführer der katholisierenden Partei, Joh. Saliger, wurde Amts entlassen (1569), die Streitfrage tauchte aber bis zum Ende des Jhrhs. noch mehrmals in den mecklenb. Gemeinden auf. Verjagte doch auch Joachim II. einen Geistlichen wegen Verschüttung von konsekriertem Wein und hatte sogar Lust, ihn dafür noch härter zu strafen (ZhTh 19, 488 ff.), und riet doch auch Sarcerius, herabgefallene Brocken von Hostien „erasa terra comburi“ (CR 9, 848, 962). Vgl. GKawerau in StKr 1896, 356 ff., ZprTh 1899, 38 ff., Halte was du hast 25, 293 ff.

(vgl. LOOFS[4] 847 ff.), die in der Tat oft sehr äusserlich und ohne die religiöse Kraft des Lutherschen Glaubensbegriffes vorgetragen wurde, stellte er 1550 als einer Lehre, die kälter sei als Eis, die der wesentlichen göttlichen Gerechtigkeit, d. h. der realen Einwohnung des im Glauben unser werdenden Christus als des den Menschen wirklich gerecht machenden gegenüber. Er meinte dabei hauptsächlich gegen die auch ihm wegen des Interims und ihrer Abendmahlslehre verhassten Philippisten für den wahren Luther zu kämpfen, musste nun aber erleben, dass Flacius und die Seinen ihn nicht minder heftig bekämpften wie Mel. Der vom Herzog zu Hilfe gerufene J. Brenz suchte vergeblich zu vermitteln. Osiander starb darüber Herbst 1552. Der Streit währte fort, nahm aber immer mehr den Charakter eines Kampfes um den Einfluss bei Hofe an, so dass Hofprediger Funck, der Osiandrist, jetzt mit Philippisten zusammenstehen konnte; der Groll des Landes gegen die begünstigte Camarilla erreichte endlich mit Hilfe Polens, dass den verhassten Ratgebern des altersschwachen Herzogs der Prozess gemacht wurde. Funck wurde 1566 hingerichtet und die Landeskirche beruhigt.

Zweites Kapitel.

Vergebliche Einigungsversuche und die Corpora doctrinae der einzelnen Landeskirchen, 1557—76.

Literatur: Forts. HOENN, Hist. d. zu Naumb. gehalt. Convents. Frankf. 1704. GELBKE, Der Naumb. Fürstentag. Lpz. 1793. CALINICH, D. N. Fürstent. Gotha 1870; KAWERAU in RE 13, 661 ff. AKLUCKHOHN, Friedr. d. Fromme. Nördl. 1877. KUGLER, Herz. Christoph. 2 Bde. Stuttg. 1868, 72. WALTE in ZhTh 34, 28 ff. BERTHEAU, Hardenberg in RE 7, 408 ff. ROTTLÄNDER, Dan. v. Büren. Gött. 1893. KMÜLLER in PrJbb 63, 121 ff. GKAWERAU, Corp. doctr. in RE 4, 293 ff. GILLET, Crato v. Crafftheim. 2 Bde. Frankf. 1860. HREMBE, Der Briefwechsel d. M. C. Spangenberg. I. Dresd. 1888. Hesshusen: WILKENS. Lpz. 1860; HACKENSCHMIDT in RE 8, 8 ff.; HERTEL in Magd. G. Blätter. 1899, 72 ff. GWOLF o. S. 276.

1. Die angesehensten prot. Fürsten fühlten das Gefährliche und Zerrüttende dieses theol. Hadergeistes, besonders nachdem er das Wormser Religionsgespräch (1557, s. unten) widerwärtig gesprengt und den kath. Gegnern das Schauspiel ihrer Uneinigkeit gewährt hatte, und suchten im Frankfurter Rezess 1558 (RE 6, 169 ff.) durch eine besonnene Erklärung zu beschwichtigen und für Erhaltung der Einheit zu wirken. Auf Grund eines Bedenkens, das Mel. verfasst hatte, CR 9, 463 ff. — auch die Württemberger hatten ein ähnliches geliefert (bei WOLF S. 389 ff.) —, wurde der Gedanke, durch eine Synode alle Lehrstreitigkeiten zur Entscheidung zu bringen, aufgegeben, und man vereinigte sich (Kursachsen, Brandenburg, Pfalz, Württemberg, Hessen, Pfalz-Zweibrücken und Baden-Durlach) unter ausdrücklichem Bekenntnis zu den drei Haupt-Symbolis, zur

CA und Apologie, auf folgende Erklärungen (CR 9, 489 ff.) unter Benutzung von Mel.s Aufsatz (9, 403 ff.):

1. Bekenntnis des sola fide, und zwar Rechtfertigung durch justitia imputata propter Christum, nicht um der angefangenen „Verneuerung“ willen; 2. nova obedientia est necessaria wegen Gottes unwandelbarer Ordnung und als die innerlich notwendige Folge der Rechtfertigung; doch soll man nicht lehren „necessaria ad salutem“, um jedes meritum abzuwehren; 3. im Abendmahl ist Christus wahrhaftig, lebendig, wesentlich gegenwärtig und gibt mit Brot und Wein seinen Leib und Blut zu geniessen; die Transsubstantiation wie die Zwinglische Fassung werden abgewiesen, die manducatio der Ungläubigen wird übergangen; 4. Adiaphora hören in Verfolgungszeiten, und wo die reine Lehre gefährdet ist, auf, Adiaphora zu sein. Massregeln gegen das „Gezänk und Streiten“ zur Erhaltung von Ruhe und Einigkeit bilden den Beschluss.

Aber diese Vereinigung vermochte den Hadergeist nicht zu bannen. Herzog Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen nahm den Rezess (Flacius: „das samaritanische Interim“) nicht an, liess vielmehr durch seine Theologen eine dem Kurfürsten von Sachsen zugestellte „Censura“ und die Weimarische Confutatio gegen alle neuerdings aufgetauchten Ketzereien ausarbeiten, in der alles Philippistische mit besonderer Gereiztheit behandelt wurde. Diese wurde im Herzogtum Sachsen alsbald gesetzlich als Lehrnorm eingeführt[1]. Hiervon nahm jedoch in Jena selbst der Streit mit Victorin Strigel, einem Schüler Mel.s, und Andr. Hügel Anlass, die im Interesse der synergistischen Lehrweise gegen das Konfutationsbuch Einspruch erhoben, darauf unter brutaler Behandlung verhaftet, aber doch nach mehreren Monaten wieder freigelassen wurden. Bei der Fortführung des synergistischen Streites schritt Flacius in einer Disputation mit Strigel (Weimar, Aug. 1560)[2] zu der Behauptung fort: vermöge der adamitischen Verderbnis, durch die der Mensch in Satans Bild verwandelt sei, sei die Erbsünde die Substanz (substantia formalis) der gefallenen menschlichen Natur geworden. Dadurch trug er den Keim des Zwiespalts in die Orthodoxie Jenas selbst, wie sich bald zeigen sollte.

2. Auf dem Naumburger Fürstentage 1561, den Kurfürst August berufen hatte, um dem Trident. Konzil gegenüber eine erneute, die prot. Einmütigkeit dokumentierende Erklärung zur CA von 1530 herbeizuführen (S. 241), entstand Streit darüber, welches Exemplar man unterschreiben sollte.

---

[1] Mel.s Gegenerklärungen s. CR 9, 617 ff., 766 ff. Landgr. Philipps Protest ebd. 753 ff.

[2] Disputatio inter Flac. et Strigel. Vinariae habita, ed. S. Musaeus. 1562. Darin des Flacius Traktat: Quod homo sit corruptus ac mutatus in primo lapsu non tantum in accidentibus, sed etiam in substantia. RE 19, 97 ff. 231 ff.

Die beiden Kurfürsten von der Pfalz und von Sachsen begehrten die Unterzeichnung der Ausg. von 1540, da diese in der Substanz von der ersten nicht unterschieden, dafür aber mit mehr „Deutlichkeit und Dexterität“ verfasst sei, die andern bestanden auf dem Exemplar von 1530[1]. Die Rostocker und die ernestinischen Theologen warnten geradezu vor den in die späteren Ausgaben eingedrungenen „Corruptelen“ Mel.s. Auch wünschte Joh. Friedrich ausdrückliche Anerkennung der von L. verfassten Art. Smalc. als gemeinsamen Bekenntnisses; von andrer Seite wollte man den Frankfurter Rezess und die Conf. Saxonica (s. o. S. 160) aufgeführt wissen; man einigte sich aber, ausser der CA nur noch die Apologie zu erwähnen. Man schritt zu mühsamer Vergleichung der verschiedenen Editionen und wurde nun erst der argen Textverwirrung gewahr, die Mel.s Verbesserungstrieb fortgesetzt angerichtet hatte. Schliesslich einigte man sich dahin, die Ausg. von 1531 zu unterschreiben, in einem Vorwort aber die von 1540 als die „stattlichere und ausführlichere Erklärung und Mehrung“ der Originalausgabe zu bezeichnen[2], ausserdem (dem Kurfürsten von der Pfalz zuliebe) eine Verwahrung gegen Transsubstantiation und Messe mit dem Bemerken, „dass nichts Sakrament sei ausserhalb dem Brauch der Niessung“, anzufügen.

Aber nun verweigerten Joh. Friedrich und Ulrich von Mecklenburg (bestärkt durch den Rostocker Theologen David Chytraeus), denen eine ausdrückliche Verdammung der Sakramentierer (d. h. jetzt der Philippisten) abgeschlagen wurde, die Unterschrift; andre folgten ihnen. Ersterer verliess mit Protest gegen die Vorrede heimlich den Fürstentag; das Einigungswerk war zerstört. Auch von andrer Seite fand die Vorrede hernach Einspruch (Versammlung der Stände des niedersächsischen Kreises in Lüneburg, Aug. 1561): der Riss war deutlich zutage getreten.

3. Zu dieser Gereiztheit auf luth. Seite hatten gewisse Vorgänge in der Pfalz eingewirkt, auf welche Joh. Friedrich ausdrücklich Bezug nahm. Hier, wo unter Mel.s Mitwirkung Friedrich II. seit 1533 die Reformation angebahnt und OttHeinrich 1556 sie durchgeführt und die KO Mel.s Examen ordinandorum als Lehrgrundlage, die Württemb. KO aber als Vorbild für die Gottesdienstordnung gewählt hatte, hatte Tilemann Hesshusius, den Mel. selbst nach Heidelberg empfohlen hatte, mit seinem Diakonus Wilh. Klebitz eine Abendmahlskontroverse begonnen. Friedrich III., der 1559 in der Regierung gefolgt war, musste, um Ruhe zu schaffen, beide ihrer Aemter entsetzen. Ein Gutachten Mel.s (1. Nov. 1559, CR 9, 960)[3] ermahnte den Kurfürsten, alle un-

---

[1] Gegen dieses machte Friedrich III. unter anderm geltend, dass hier eingestandenermassen in Art. X die römische Lehre nicht ausgeschlossen sei.

[2] Danach ist dem Wortlaut nach ihr Verhältnis zur Invariata als das einer Interpretation zum Texte gefasst, nicht als Anerkennung eines melanchthonischen Typus neben dem lutherischen (Heppe, Kluckhohn), auch nicht so, dass die Variata als eine unschädliche Nebenform neben der Invariata, die allein massgebend sei, Duldung finde (Calinich, Zöckler). Wie weit die Unterzeichner darüber in Klarheit waren, ist eine andre Sache. Die Theologen Joh. Friedrichs erkannten die für sie bedenkliche Tragweite der Vorrede; für sie war die Variata nur eine verfälschende Privatarbeit Mel.s.

[3] Mit den charakteristischen Eingangsworten: Non difficile, sed periculosum est respondere.

nützen Disputationen (auch die über die „ungeheuerliche“ Ubiquität) zu verhindern, damit das Volk nicht aufgeregt würde. Friedrich schrieb darauf die einfache Lehrform vor, dass Christi Leib mit dem Brot empfangen werde. Auch berief er jetzt bereits calvinisch gesinnte Theologen nach Heidelberg und galt mit Recht als Kryptocalvinist. (Dagegen verliess sein Vetter Wolfgang von Zweibrücken seit 1562 das Fahrwasser der Mel.schen Theologie und machte Pfalz-Neuburg zur Hochburg des strengen Luthertums.) Gegenüber dieser Bewegung in der Pfalz berief Herzog Christoph eine Synode nach Stuttgart, die unter Führung von Brenz (Dez. 1559) gegen den Calvinisten Barth. Hagen die luth. Abendmahlslehre mit Einschluss der auf die communicatio idiomatum basierten Ubiquitätslehre annahm (Schnurrer, Erläuterungen S. 259 ff.). Mel. spottete darüber als über „Hechinger Latein“, CR 9, 1034, warnte auch vor der unvermeidlichen Verwirrung, aber vergeblich. Wie er von Flacius geängstigt wurde, so bestürmte ihn andrerseits Bullinger, aus seiner halben Stellung im Abendmahlsstreit endlich hervorzutreten, unter Hinweis auf das trübe Vorbild des Erasmus, der zwischen den Parteien habe stehen wollen und darüber in allgemeiner Missachtung gestorben sei (Bindseil, Mel. Epp. S. 444 ff.). Am 19. April 1560 wurde er allem irdischen Streit entrückt zur „schola tranquillior“, wo er, wie er hoffte, mit Calvin zusammen denselben Sohn Gottes schauen würde (Bindseil S. 480).

Auch in Bremen wurde der Sakramentsstreit gegen A. Hardenberg (S. 281) noch nach Timanns Tode (1557) fortgesetzt. Durch seine Weigerung, die Augustana, auch nicht die Variata, zu unterschreiben, da er allein auf die Schrift verpflichtet sei, hatte H. sich eine sehr angreifbare Position geschaffen, sich selbst vom Religionsfrieden ausgeschlossen; aber seine Annahme des Frankfurter Rezesses schuf ihm wieder vorübergehend Sicherung. Der Streit wurde jedoch durch den nach Bremen 1559 berufenen T. Hesshusen sofort wieder aufgenommen. Zwar siedelte dieser schon im nächsten Jahre nach Magdeburg über, führte aber von dort den Kampf weiter, bis jener 1561 vom niedersächsischen Städtebund, an den der neue (evg.) EB von Bremen, Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg, die Sache gebracht hatte, durch Kreistagsbeschluss aus Bremen entfernt wurde, um Ruhe zu schaffen. (Er fand später Tätigkeit an der reformiert gesinnten Emdener Gemeinde.) Hesshusen gehörte gleich den Jenenser strengen Lutheranern zu den Streittheologen, die im Interesse der reinen Lehre den Geistlichen als deren Wächtern den Beruf zusprachen, kraft der Schlüsselgewalt Anhänger unreiner Lehre durch den Bann aus der Kirche auszuschliessen. Die Handhabung dieses führte viel Aergernisse herbei. Selbst Johann Friedrich der Mittlere sah sich genötigt, gegen solche souveräne Pastorenherrschaft einzuschreiten. Denn Flacius und Sim. Musäus, seit 1560 durch Johann Wigand und Judex verstärkt, suchten jetzt mit Hilfe der Stadtgeistlichen aus eigner Machtvollkommenheit die Orthodoxie ihrer Konfutationsschrift auf dem Wege der Kirchenzucht aufrecht zu erhalten und damit eine theol. Gewissensherrschaft zu etablieren. So wurde der angesehene Jurist Wesenbeck, weil er sich weigerte, der Konfutation zuzustimmen, obwohl er sich zur CA, Apol. und Art. Smalc. bekannte, auf Anstiften jener durch einen Pfarrer von der Patenschaft ausgeschlossen. Durch derartige Fälle, wie durch die Gewalttätigkeiten gegen V. Strigel riefen die Flacianer eine luth. Mittelpartei gegen sich hervor, die zugleich das landesherrliche Kirchenregiment gegen autonome Pastorenherrschaft vertrat und dadurch bei Hofe Einfluss ge-

wann. Johann Friedrich nahm den Geistlichen das Bannrecht und übertrug die Bücherzensur einem Konsistorium in Weimar (1561). Als die Flacianer diesem Vorgehen als einer eigenmächtigen Aenderung der kirchlichen Verfassung leidenschaftlichen Widerstand entgegensetzten und Selbstregierung (d. h. Pastorenregiment) forderten, entschloss er sich (10. Dez. 1561), Flacius und Wigand abzusetzen, desgleichen gegen 40 Pastoren, die Strigels beruhigende Erklärungen und die von dem aus Württemberg herbeigerufenen Jakob Andreae verfasste Declaratio confessionis Strigelii (1562)[1] nicht gelten lassen wollten. An die Stelle jener Professoren trat jetzt der vermittelnde Stössel, nach einigen Jahren Selnecker u. andere. Auch Hesshusen, der in Magdeburg schliesslich den ganzen Rat in den Bann tat, zog sich dadurch 1562 abermals seine Austreibung zu. Ein ähnlicher Rückschlag erfolgte in Bremen. Hier war der aus Jena vertriebene Musäus Superintendent geworden und versuchte eine neue KO durchzusetzen, die den Pastoren den freiesten Gebrauch des Bannes sichern sollte, um damit den „Lästerungen der Sakramentierer“ wirksam begegnen zu können. So wurde hier aus dem Abendmahlsstreit ein Konflikt mit dem Rate über den Bann, bei dem auch die Bürgerschaft für Hardenbergs Freund, den Bürgermeister Daniel von Büren, kräftig Partei ergriff und seinen Ausschluss aus dem Rat verhinderte; Musäus und zahlreiche Prediger mussten weichen, auch zahlreiche flacianisch gesinnte Ratsmitglieder verliessen flüchtend die Stadt. Durch auswärtige, schliesslich auch kaiserliche Vermittlung kam am 3. März 1568 der Vertrag von Verden zustande, nach welchem die Flüchtigen zurückkehrten und Bremen sich zur CA, Apol., dem Katech. Luth., der KO und dem Frankfurter Rezess bekannte.

4. Die Parteibildung unter den Theologen, die jede einmütige Aktion der evg. Stände gehindert und die Einigungsbemühungen der Fürsten vereitelt hatte, trieb dazu, zunächst den Bekenntnisstand der einzelnen Landeskirchen durch Aufstellung eines Corpus doctrinae sicher zu stellen. Gleich nach Mel.s Tode hatte ein Leipziger Buchdrucker eine noch von jenem vorbereitete Sammlung von Bekenntnissen und Lehrschriften erscheinen lassen (1560 Leipzig bei Vögelin), das Corpus doctrinae christianae, das ausser den drei alten Symbolen nur von Mel. verfasste Schriften enthielt, CA, Apol. (beide lat. ed. 1542), Conf. Sax., Loci theol. (Rezens. von 1556), Examen Ordinandorum und Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis (s. u.). Das Leipziger Konsistorium bewirkte die Einführung dieses Corpus Misnicum oder Philippicum als Lehrbekenntnis in allen sächsischen Kirchen. Das Gleiche tat Pommern, ergänzte aber schon 1564 sein Corp. doctr. durch Luthersche Schriften. Im Gegensatz hiezu stellten jetzt andere Kirchen streng luth. Corpora doctrinae auf, und so entstanden zahlreiche Sonderbekenntnissammlungen. Hier

[1] Von dieser Declaratio her stammt der Widerwille sämtlicher Flacianer gegen den „aulicus“ Andreae. Vgl. die interessanten Mitteilungen des Flacianers Bresnitzer in ZlTh 16, 695 ff.

war Grundsatz, ausser den drei ökumen. Symbolen und der CA nebst Apologie meist nur Luthersche Schriften aufzunehmen, aber in mannigfacher Auswahl, indem man ausser beiden Katech. und Art. Smalc. auch Auszüge aus seinen Streitschriften, aber auch andre, erst jüngst entstandene Lehrbekenntnisse oder die im Lande gültige KO mit ihren Lehrbestimmungen hinzunahm: Stadt Braunschweig 1563, Preussen 1567, Braunschweig-Wolfenbüttel 1569 (hier zuerst die Auswahl, die nachmals im Konk.-Buch wiederkehrt) und 1576 (Corp. Julium), Herzogtum Sachsen 1570 (Corp. Thuringicum), Brandenburg 1572, Braunschweig-Lüneburg (Corp. Wilhelminum) 1576 (vgl. RE 4, 293 ff.)[1]. Aber gerade die Menge dieser Corpora doctrinae musste das Verlangen nach einem „einhelligen, gemeinen“ Corpus doctr. rege erhalten.

5. Mel.s Schwiegersohn, der kurfürstliche Leibarzt Kaspar Peucer, übte auf seinen Herrn bedeutenden Einfluss. Die Philippisten waren davon durchdrungen, dass ihre Auffassung, in der Tat im wesentlichen die Mel.s selbst, innerhalb der deutschen Reformation berechtigt war und auch jetzt keine Neuerung sein sollte, wenngleich die jüngere Generation naturgemäss immer stärker unter den Einfluss der calvinischen Theologie geriet; aber sie verhüllten auch die Tatsache, dass sie sich in der Abendmahlslehre und Christologie zwar keineswegs mit Zwingli, wohl aber mit Calvin im wesentlichen in Uebereinstimmung befanden. Dem Kurfürsten August gegenüber stellten sie sich als Lutheraner dar, die nur gegen flacianische und andre (ubiquitistische) Extreme sich verwahrten, und entgingen so auch von calvinischer Seite dem Vorwurf der Leisetreterei nicht. Bis zur Mitte der 60er Jahre standen sie auf dem Höhepunkte ihres Ansehens, das zunächst auch noch sich behauptete, als im Herzogtum Sachsen das strenge Luthertum wieder obsiegte. Johann Friedrich der Mittlere hatte sich durch den unruhigen fränkischen Edelmann Wilhelm von Grumbach (in der Hoffnung, mit Hilfe französischen Geldes und auf die Offenbarungen eines Visionärs felsenfest bauend, die dem ernest. Hause verloren gegangenen Länder und die Kurwürde wieder erlangen zu können) 1563[2] in dessen aufrührerische Unternehmungen gegen den Bischof von Würzburg (der Grumbachs Güter eingezogen hatte) verwickeln lassen und dann dem Geächteten Schutz gewährt. Kaiser Maximilian erklärte ihn schliesslich (12. Dez. 1566) in die Acht; Kurf. August, mit der Exekution beauftragt, belagerte ihn und Grumbach zu Gotha; Meuterei seiner Truppen erzwang die Kapitulation, nach welcher Grumbach, Kanzler Brück (der jüngere) und des Herzogs Prophet hingerichtet (gevierteilt), Johann Friedrich aber seiner Herrschaft verlustig erklärt und in lebenslängliche Gefangenschaft gesetzt wurde (1567). Ihm folgte sein Bruder Johann Wilhelm, der nun, obwohl mit Kurf. August in freundlichen Beziehungen, doch Jena wieder den streng luth. Theologen Wigand, Coelestinus, Tim. Kirchner und Til. Hesshusen (aber nicht Flacius) öffnete.

---

[1] Ueber Nürnberg und die Markgrafschaft Brandenburg, die L. und Mel. in ihren „Normalbüchern“ zu vereinigen suchten, s. STROBEL, Beitr. zur Lit. I 263 ff. u. unten S. 296.

[2] Die abenteuerlichen Projekte beider spielten schon seit 1557.

Dies veranlasste ein Kolloquium zwischen den kursächs. und den ernest. Theologen zu Altenburg (Herbst 1568 bis Frühjahr 1569)[1], das jedoch die Erbitterung der Parteien nur steigerte und zunächst die Herrschaft der Philippisten in Kursachsen befestigte. Der Kurfürst forderte von allen Geistlichen Verpflichtung auf das Corp. Philippicum und ausdrückliche Verwerfung des Flacianismus. Flacius, ohne Zweifel der bedeutendste unter den „Gnesiolutheranern", hatte nämlich inzwischen seine Lehre von der Erbsünde (s. o. S. 284) als eine hochwichtige ausführlich vorgetragen[2] und dadurch Entzweiung ins eigne Lager getragen, da nur wenige (wie Cyriacus Spangenberg in Mansfeld, später in Oberhessen, schliesslich in Strassburg, RE 18, 567 ff., Chr. Irenäus, Hofprediger in Weimar) ihm beistimmten, die meisten dagegen (wie Wigand, Hesshusen, Conrad Schlüsselburg) nun seine erbitterten Gegner wurden und seine Lehre als neuen Manichäismus bekämpften. Seine Führerrolle war damit vorbei, er selbst ein verfehmter, von Kurf. Augusts Hass schonungslos verfolgter Mann, der nach unruhigem Wanderleben (Regensburg, Antwerpen, Strassburg, Frankfurt a. M.) 1575 sein Leben beschloss (vgl. RE 6, 87 ff.). Aber um L. Abendmahlslehre stand, zu immer schärferer Abwehr der Invasion des Calvinismus in Deutschland entschlossen, eine starke Lutheranerpartei da; die Frage, ob für oder wider L.s Abendmahlsbekenntnis, rückte mehr und mehr in den Vordergrund: an ihr entschied sich das Schicksal des Philippismus.

Drittes Kapitel.

Das Konkordienwerk.

Literatur: Forts. RHospinianus, Conc. discors. Tig. 1607; in Opp. t. V. LHutter, Conc. concors. Vit. 1614. Heppe u. Frank oben S. 276. Loofs, DG[4] 912 ff. ThPressel in ZhTh 37, 3 ff., 268 ff., 445 ff., 473 ff. u. in JdTh 22, 1 ff., 207 ff. Die Schriften der Flacianer gegen Andreae in MVolmar, Vom neuen Samarit. Interim S. Jac. Andreä. 1578. J. Andreae: RE 1, 501 ff. JCGJohannsen in ZhTh 17, 1 ff.; 20, 638 ff.; 23, 344 ff.; 31, 461 ff. Ders., Die Anfänge des Symbolzwanges. Lpz. 1847. Beste, G. d. Braunschw. Landeskirche. Wolfb. 1889. Calinich, Kampf u. Untergang des Melanchthonianismus in Kursachsen 1570—74. Lpz. 1866. Kluckhohn in HZ 18, 77 ff. Peucer, Hist. carcerum. Tig. 1604; ders. Apologia, abgedr. in ZprGLK 14, 90 ff. Kawerau in RE: Stössel 19, 59 ff.; Cureus 4, 352 f.; Peucer 15, 228 ff.; Pezel 15, 231 ff.; Hachfeld in ZhTh 36, 230 ff. Pressel in JdTh 11, 640 ff. JHBalthasar, Hist. d. Torg. Buchs. 1741—56. Heppe, Der Text d. Berg. Conc.-F. Marb. 1857; ders. in ZhTh 22, 283 ff.; 27, 465 ff. Richard, Der kurf. sächs. Kanzler Krell. 2 Bde. Dresd. 1859; FBrandes, Der Kanzler Krell. Lpz. 1873; Bohnenstädt, Das Prozessverfahren gegen N. Kr. Halle 1901; OSchmidt u. GMüller in RE 11, 85 ff.

---

[1] Die Akten des Gesprächs: Jena 1570; Wittb. 1570; Lips. 1570.

[2] Im Anhang zu seiner wissenschaftlich bedeutenden Clavis scripturae sacrae 1567.

1. Der erste Versuch und der Sturz der Philippisten in Sachsen, 1569—1574.

1. Von Württemberg, wo Herzog Christoph ein warmes Interesse für Herstellung der Einigkeit besass, und wo Brenz († 1570) im Hader der Flacianer beruhigend, in der Lehre fest, aber massvoll in der Beurteilung der Personen (vgl. Anecd. Brent. 493 ff.), gewirkt hatte, gingen jetzt wiederholt Bestrebungen aus, Mittel und Wege einer Einigung zu finden. Dies setzte sich besonders der Kanzler der Univ. Tübingen Jakob Andreae (eines Schmiedes Sohn, daher auch Schmidlein, Schmidjakob genannt) als Lebensaufgabe. Herzog Julius von Braunschweig, dessen Theologen M. Chemnitz und Nic. Selnecker übrigens eine gemässigtere Ubiquitätslehre (omnivolipraesentia)[1] als die Württemberger vertraten, wurde dem Plane geneigt, als ihm Andreae 1568 und dann wieder 1569 bei der Neubegründung seiner Landeskirche half; ebenso Landgraf Wilhelm (ältester Sohn des 1567 gestorbenen Landgrafen Philipp) von Hessen. Andreae näherte sich seit 1569 mit seinen Vorschlägen den Wittenbergern, ohne dabei die Ubiquitätslehre, die er selbst im Maulbronner Gespräch (s. u.) gegen die ref. Pfälzer verteidigt hatte, preiszugeben. War nur mit Wittenberg Einigung erzielt, so musste das für das ganze luth. Deutschland von grösster Bedeutung sein, da ein Teil der Landeskirchen bisher an den dogmatischen Kontroversen kaum beteiligt gewesen war (wie Pommern, Hessen), und die Geistlichen überall noch unter dem stetig fortwirkenden Einfluss der Mel.schen Lehrschriften standen, so dass es möglich schien, dem Vordringen des exklusiven Luthertums, das ausser in Jena auch in Niedersachsen und z. T. in Brandenburg (Musculus) eifrige Vertreter hatte, beschwichtigend Einhalt zu tun. In Jena, Weimar und Mansfeld erklärte man sich sofort gegen Andreaes Vorschläge, da man die namentliche Verdammung der Irrlehrer vermisste; in Wittenberg nahm man an der Ubiquität Anstoss und verlangte ausserdem Anerkennung des Corp. Philippicum. Um letzteren Punkt drehte sich besonders die Verhandlung des Zerbster Konventes, Mai 1570; alle Geschmeidigkeit Andreaes konnte nicht hindern, dass das mühsam erreichte Resultat dieser Zusammenkunft sofort hinterher wieder verloren ging, als er eigenmächtig den Zerb-

[1] Eine omnipraesentia voluntaria et potentialis, nicht naturalis vel essentialis, des Leibes Christi. Vgl. ausser den Loci theol. von Chemnitz seinen Traktat De duabus naturis in Christo. 1570.

ster Abschied publizierte. Enttäuscht zog sich Landgraf Wilhelm von der Sache zurück.

2. Als die Wittenberger von Herzog Julius (aus Veranlassung einer Wittenberger Disputation, für welche der jüngere Cruciger Thesen mit scharfer Polemik gegen die Christologie der Württemberger verfasst hatte)[1] beim Kurfürsten wegen ihrer Verwerfung der Ubiquität verklagt wurden, suchten sie sich in dem vorsichtig gehaltenen „kurzen, runden und einfältigen Bekenntnis“ (31. Juli 1570) zu rechtfertigen. Im folgenden Jahre traten sie (Peucer und Pezel) im Wittenb. Katechismus (Catechesis . . . contexta ex Corpore doctr. . . . accommodata ad usum scholar. pueril.)[2] offener hervor und erregten mit der Lehre von Christi im Himmel örtlich umschriebenen Leibe heftigen Widerspruch der Lutheraner, dem sie eine scharfe Verteidigung (sog. „Wittenb. Grundveste“)[3] entgegensetzten. Kurf. August, schon bedenklich geworden, wurde noch durch den sog. Consensus Dresdensis (Okt. 1571, RE 15, 328) beruhigt. Denn als die Heidelberger Theologen darauf erklärten, das sei ja ihre Lehre, wand sich Stössel so geschickt heraus, dass er den Kurfürsten von der Nichtübereinstimmung seiner Theologen mit den Calvinisten noch einmal überzeugte; aber in diesem unehrlichen Spiel bereitete sich das Verderben vor. Als August nach Herzog Johann Wilhelms Tode die vormundschaftliche Regierung über das ernest. Sachsen erhielt, wurden die Eiferer Wigand und Hesshusen vertrieben (1573), und viele Geistliche ihrer Partei mussten weichen. Da erschien 1574 in Leipzig bei Vögelin, aber unter einem Genfer Druckzeichen, anonym die Exegesis perspicua controversiae de coena domini (deutsch Heidelberg 1575; Neudruck von SCHEFFER, Marb. 1853), deren Verfasser der Arzt Johann Cureus († 1573) in Glogau war, der gleich dem kaiserl. Leibarzt Crato v. Crafftheim (in Breslau) eifrig den Philippismus in Schlesien befördert hatte. Hier war die calvinische Abendmahlslehre offen ausgesprochen, die manducatio oralis und der Genuss des Leibes Christi seitens der Ungläubigen verworfen. Obwohl die Wittenberger mit dieser Schrift nichts zu tun gehabt, bestürmten jetzt verschiedene luth. Fürsten den Kurfürsten; ein vertraulicher Brief Stössels an Schütz, der, falsch abgegeben, dem Kurfürsten ausgeliefert wurde, öffnete diesem die Augen und bewirkte jenes „grosse göttliche Wunderwerk“: in hellem Zorn darüber, dass man ihn zur Einschmuggelung des Calvinismus habe missbrauchen wollen, liess er die Häupter der philippistischen Partei gefangen setzen, Peucer (bis 1586), den Geh. Rat Cracow, gegen den sogar die Tortur angewendet wurde (HZ 18, 110 ff.), die Hofprediger Stössel (er starb gleich Cr. im Gefängnis) und Schütz. Die schon längst vorhandene Partei der theologisierenden Kurfürstin und des Dresdener Hofpredigers Listenius, unterstützt von der Abneigung des Landes gegen den den fürstl. Absolutismus den Städten gegenüber vertretenden Cracow, triumphierte jetzt. Die auf dem Landtag von Torgau (Mai 1574) alsbald aufgesetzten Artikel hielten an der Voraussetzung fest, dass L. und Mel. übereingestimmt, daher auch am Corp. Philipp. und am

[1] Die herausfordernde th. 30 bei HEPPE, G. d. Prot. II 312; vgl. auch NEUDECKER, N. Beiträge II 332.

[2] Er sollte die Zwischenstufe zwischen dem kl. Kat. L.s und den Loci th. im Unterricht an den Gymnasien bilden.

[3] Von der Person u. Menschwerdung unseres HErrn J. Chr. Der wahren Christl. Kirchen Grundfest wider die newen Marcioniten. Wittenb. 1571.

Consensus Dresd. Es sollte so aussehen, als sei immer luth. im Lande gelehrt worden und als wenn jetzt nur einige Kryptocalvinisten entdeckt wären; auch wurde die Ubiquitätslehre abgewiesen, dagegen allerdings jetzt L.s Abendmahlsauffassung mit ausdrücklicher Verwerfung der calvinischen vertreten. Durch feierlichen Dankgottesdienst und eine Denkmünze wurde die glückliche Ueberwindung des entlarvten Calvinismus gefeiert. Theologen und Geistliche mussten unterschreiben, die Verweigerer der Unterschrift weichen. Widebram und Pezel wandten sich nach Nassau, der jüngere Cruciger nach Hessen. (Von nun an kann man beobachten, wie diese Philippisten auch in der Prädestinationslehre sich an die calvinische Theologie anschlossen, vgl. GILLET II 239.)[1].

2. Die Konkordie, 1574—1580.

1. Dieser Sturz des Philippismus genügte zwar, wie die Abweisung der Ubiquitätslehre zeigt, den streng luth. Ansprüchen noch nicht, leitete aber doch den Sieg des straffen Luthertums ein, indem er den württembergischen Einigungsbestrebungen die Richtung wies, welche schliesslich in der FC durchdrang: die Richtung auf entschiedene **Ausschliessung des Philippismus.** Kurf. August erklärte jetzt die Teilnahme am Konkordienwerke für seine Regentenpflicht.

Aus seinen 6 Predigten über die seit 1548 aufgekommenen Irrungen in der Lehre[2], die er an Herzog Julius, M. Chemnitz in Braunschweig, Chyträus in Rostock u. andere gesendet hatte (1573), fertigte Andreae auf Veranlassung letzterer eine Zusammenfassung dogmatischer Bestimmungen und vervollständigte sie im sog. Tübinger Buch oder der schwäbischen Konkordie 1574 (ZhTh 36, 230 ff.). Durch Einschaltung der aus den niedersächsischen Beratungen hierüber hervorgegangenen ausführlichen Erörterungen (insbesondere über Abendmahl und freien Willen) unter Chemnitz' Leitung entstand die umfängliche schwäbisch-sächsische Konkordie[3], an welcher Andreae betreffs der Lehrsubstanz nichts auszusetzen fand, aber die Breite der theol. Erörterungen, die Wiederholungen und zu starkes Hereinziehen dogmatischer termini tadelte, auch die teils approbierenden, teils polemischen Auseinandersetzungen mit Mel. weniger geeignet fand. Da ferner in verschiedenen Landeskirchen, auf die man gerechnet hatte (z. B. Brandenburg, Preussen), Schwierigkeiten gemacht wurden, so schien das Werk abermals zu stocken. Inzwischen waren auf Anregung Kurf. Augusts durch Vermittlung des Grafen Georg Ernst von Henneberg Herzog Ludwig von Württemberg und Markgraf Karl von Baden veranlasst worden, unabhängig von den bisherigen Vorarbeiten durch württemb. (Hofpred. Lukas Osiander und Propst B. Bidembach), badische und henneberg. Theologen eine

[1] Auch in die dänische Kirche griff der Streit hinüber: Mel.s treuer Schüler Nic. Hemmingsen, Prof. in Kopenhagen, wurde durch Kurf. August bei Friedrich II. als Kryptocalvinist verklagt, ein Widerruf ihm abgenötigt; auf neue Verdächtigung hin erfolgte 1579 seine Absetzung. Gleichwohl hielt sich hier Mel.s Schule noch bis in den Anfang des 17. Jhrh.s, RE 7. 661 f.

[2] Abgedruckt bei HEPPE III, Beil. S. 1—75.

[3] HEPPE III. Beil. S. 166—325.

Vereinigungsformel aufsetzen zu lassen, die von diesen 19. Jan. 1576 zu Kloster Maulbronn unterzeichnet wurde. Diese Maulbronner Formel (JdTh 11, 640 ff.), die bei sachlicher Uebereinstimmung in Lehrnorm und Lehrsubstanz eine andre Anordnung befolgte (im Anschluss an CA), wurde gleich der schwäbisch-sächsischen Konkordie Kurf. August mitgeteilt, der nun weitere Schritte veranlasste. Ein Konvent seiner Theologen zu Lichtenburg (Febr. 1576) war in der Majorität bereit, zu Gunsten einer herzustellenden Eintrachtsformel und eines Eintrachtsbuches das Corpus Philipp. fallen zu lassen. Nun arbeitete Andreae, nach Kursachsen berufen, auf dem Torgauer Konvent (28. Mai bis 7. Juni 1576) gemeinsam mit den kursächsischen Theologen (bes. Selnecker), mit Chemnitz und Chyträus, dazu den kurbrandenb. Theologen Gen.-Sup. A. Musculus und Prof. Christoph Körner (Cornerus) aus Frankfurt a. O. Die schwäbisch-sächsische Konkordie wurde zu Grunde gelegt, aber erheblich überarbeitet (die ehrenvolle Erwähnung Mel.s verschwand!), und dazu wurde noch Eigentümliches aus der Maulbronner Formel aufgenommen. So entstand das Torgauer Buch, das dann den verschiedenen evg. Ständen zur Begutachtung und Aeusserung zugesandt wurde. Aber die Antworten fielen sehr verschieden aus. Von der einen Seite (die Braunschweiger und die auf dem Konvent zu Mölln versammelten Lübecker, Hamburger und Lüneburger) forderte man ausdrückliche Verdammung der Irrtümer des Philippismus — Hesshusen und Wigand (jetzt in Preussen) sogar namentliche Verdammung aller Irrlehrer, darunter ebenso des Mel. wie des Flacius —, von andrer Seite verlangte man mehr Milde der philippistischen Lehrweise gegenüber; Pommern, Anhalt, Magdeburg protestierten mehr oder weniger scharf gegen den Versuch, „Lutherum und Philippum von einander zu reissen" (so Joachim Ernst von Anhalt).

2. Mit Rücksicht auf diese Zensuren erfolgte nun zu Kloster Bergen bei Magdeburg (März—Mai 1577) die letzte Bearbeitung durch Andreae, Chemnitz und Selnecker, zu denen dann noch Chyträus, Cornerus und Musculus hinzugezogen wurden: das Bergische Buch. Dies ist die „Solida declaratio" der FC. Daneben revidierten die Theologen auch den inzwischen von Andreae aus dem Torg. Buch gefertigten kurzen Auszug („Epitome") und approbierten ihn.

Das Bergische Buch hat noch entschiedener die Spuren melanchthonischer Lehrart getilgt, die noch in der schwäbisch-sächsischen Konkordia, ja selbst im Torg. Buche geblieben waren als Erinnerung daran, dass Chemnitz, Selnecker und Chyträus selber aus Mel.s Schule hervorgegangen waren; auch sie hatten synergistischen Anschauungen nahe gestanden und wenigstens Selnecker und Chemnitz jene vermittelnde Ansicht über die Ubiquität vertreten. Aber die Konsequenz der Fortentwicklung auf dem unter wesentlicher Mitwirkung Mel.s eingeschlagenen dogmatistischen Wege gab nun der streng luth. Auffassung das Uebergewicht, obwohl die Ubiquität nicht zweifellos in der absoluten Fassung der Württemberger ausgesprochen wurde. In Bergen hatte man in die Forderung einer Generalsynode behufs letzter Beschlussfassung eingewilligt; aber eine solche schien den Beförderern des Werkes doch zu gefährlich, sie widerriefen dieselbe (28. Mai 1577) und zogen vor, erst die Unterschriften der Stände einzuholen, dann werde eine Synode keine Zerwürfnisse

mehr bringen. So begann zunächst in Kursachsen unter Leitung von Andreae, Selnecker und Polyk. Leyser seit Juni 1577 das eilig und mit allerlei Verschweigungskünsten betriebene Subskriptionswerk. Zugleich versandten die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg an die Stände, deren Zustimmung man erhoffte. Exemplare des Bergischen Buches.

Von seiten derer, welche den Reformierten näher standen, suchte man vergeblich die „Konkordie“ zu verhindern, die ja den Riss definitiv machen musste. In der Pfalz war nach Friedrichs III. Tode 1576 das Luthertum durch Ludwig VI. wiederhergestellt. Indessen mit Rücksicht auf seinen beim ref. Bekenntnis verharrenden Bruder, Pfalzgraf Johann Kasimir, und den ref. Konvent von Frankfurt (Sept. 1577) wünschte er, um der Konkordie beitreten zu können, einige Milderungen. Da aber inzwischen in vielen deutschen Territorien das Buch bereits angenommen war (Sachsen, Brandenburg, Braunschweig, Lüneburg, Mecklenburg, Württemberg, den niedersächsischen Städten u. a.), so konnte nur noch durch die Vorrede, die nach dem vergeblichen Konvent zu Tangermünde auf dem zu Schmalkalden (1578) beschlossen, von Andreae aufgesetzt und in Jüterbogk vorgelegt, nach mancherlei Verhandlungen und Ueberarbeitungen endlich von Ludwig acceptiert wurde, seinen Bedenken einigermassen Rechnung getragen werden [1]. Eine zweite Vorrede „Bericht der Theologen auf etliche fürgewendete Bedenken“ (gedruckt in JdTh 11. 711 ff.) wurde auf Ludwigs Einsprache ganz beseitigt. Auf dem Kasseler Konvent 1579 vereinigten sich inzwischen die bedrohten Melanchthonianer (Hessen, Anhalt, Nürnberg), unter denen sogar das Gerücht umging, man wolle Mel.s Leichnam ausgraben und samt seinen Schriften verbrennen (Riederer, Nachr. I 366), zu einem engeren Verbande, um dem Andringen des exklusiven Luthertums Widerstand zu leisten, und protestierten wie gegen den Inhalt der FC so gegen die Art, wie mit ihrer Aufrichtung verfahren würde. (Die Erklärung der Anhaltiner s. bei Niemeyer p. 612 ff.)

3. 50 Jahre nach der Uebergabe der CA, am 25. Juni 1580, wurde dann das Konkordienbuch, d. h. das nun mit der FC abgeschlossene Corpus der luth. Bekenntnisschriften, an dem bereits seit 1578 gedruckt worden, feierlich zu Dresden publiziert.

Zunächst nur in deutscher Sprache. Nachdem L. Osiander und Heerbrand (ZKG 19. 470) 1580 und Selnecker 1582 lat. Uebersetzungen gemacht, wurde die auf einem Konvent zu Quedlinburg unter Chemnitz festgestellte der offiziell anerkannte lat. Text der FC (Lpz. 1584). Die Auswahl der hier vereinigten Bekenntnisschriften ist die zuerst 1569 von Chemnitz und Andreae im Corpus doctr. für das Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel getroffene: die 3 „ökumenischen“ [2] Symbole, CA, Apol., Art. Sm., kl. u. gr. Kat., FC. Andreae.

[1] Seine wichtigeren Forderungen (Anerkennung der Naumburger Beschlüsse und der Schriften Mel.s, Beseitigung des „Damnamus“) u. a. sah der Pfälzer freilich nur teilweise durchdringen. Man strich den Ausdruck „invariata“ und redete nur von „prima“ und „altera editio“; man erwähnte jetzt wenigstens Mel.s scripta utilia; man strich „Damnamus“ und begnügte sich mit „Rejicimus“. Vgl. den Text der Praefatio ZhTh 37. 304 ff. u. in den Libr. symb.

[2] NSelnecker, Historica narratio de D. M. L. Lips. 1575 Bl. B 2: „Symbola catholica et vere oecumenica.“

von seinem persönlich gekränkten Mitarbeiter Selnecker bei Kurf. August denunziert, wurde schliesslich in Ungnade entlassen.

Es war ein stattlicher Erfolg, diese von 86 evg. Reichsständen (51 Fürsten und Herren, darunter drei Kurfürsten [Sachsen, Brandenburg, Pfalz], und 35 Städten) und ca. 8—9000 Theologen unterschriebene Konkordia; ebensowenig kann die hohe dogmatische Bedeutung dieses gründlichen Werkes bestritten werden, das in der von den Epigonen der Reformation eingeschlagenen Richtung des Luthertums scharfsinnig die Konsequenzen zog und zugleich vorsichtig durch dialektische Unterscheidungen zwischen den Klippen der offenbar als Irrtümer erkannten Positionen durchsteuerte. Wie in den dogmatischen Kämpfen der alten Kirche es doch nicht möglich gewesen war, zu einer in sich völlig widerspruchslosen Formel zu gelangen, sondern nur zu einer Verbindung der einander gegenüberstehenden als gleich wesentlich erkannten Postulate unter Ausschluss der entgegengesetzten Einseitigkeiten, so ähnlich in der FC.

So sind in Art. I und II sowohl die Synergisten wie die Flacianer, in Art. IV sowohl Majors wie Amsdorfs Thesen zurückgewiesen; in Art. X ist in der Prädestinationsfrage der Universalismus des Heilswillens Gottes und zugleich die Prädestination als Grund der Seligkeit, verschuldeter Unglaube als Grund der Verdammnis behauptet, ohne dass eine Ausgleichung der Schwierigkeiten erreicht war. In der Abendmahlslehre schwanken die Aussagen zwischen der Luther-Andreaeschen absoluten Ubiquität[1] und der Chemnitzschen Multivolipräsenz[2]. Aber die Schattenseiten dieser Errungenschaft sind doch auch gross. Die Reformation ist danach die Reinigung der L e h r e de praecipuis christ. religionis articulis gewesen; die Fortpflanzung und Verteidigung dieser formula purioris doctrinae ist die vorzüglichste Pflicht der luth. Kirche; es ist die Lehre, in der boni omnes zusammenstimmen, wenn es auch in andern Kirchen Fromme gibt, die unbewusst zur wahren Kirche gehören, da sie in Einfalt negotium ipsum non probe intelligunt. Evangelium d o c t r i n a est, quae docet, q u i d peccator c r e d e r e d e b e a t, ut remissionem peccatorum apud Deum obtineat (714. 20), ein Satz, dem dann zwar die gut evg. Aussage „credere hoc est totam suam fiduciam in solum Christum collocare“ zur Seite tritt, der aber doch nicht nur „unglücklich formuliert“ ist (SEEBERG, DG II 371), sondern um so verwirrender wirken musste, je harmloser er mit dem evg. Glaubensbegriff identifiziert wird. Das allein normative Ansehen der hl. Schrift ist zwar gleich zum Eingang bezeugt, die Symbole selbst sind das testimonium, quomodo singulis temporibus sacrae literae . . a doctoribus, qui tunc vixerunt, intellectae et explicatae fuerint (572), aber sie enthalten doch zugleich den Nachweis, quaenam ecclesiarum nostrarum de controversis articulis unanimis fuerit e s s e q u e p e r p e t u o d e b e a t decisio (627). Der Weg intellektualistischer Betrachtung der Religion war betreten, eine neue scholastische Dogmatik überwucherte das alte

[1] 784, 81: o m n i a plena sunt Christi etiam juxta humanitatem.

[2] 768, 29: homo Christus j u x t a v e r b a t e s t a m e n t i s u i corpore et sanguine suo in sacra coena praesens esse p o t e s t et revera est.

schlichte evg. Gemeindebekenntnis; eine Blütezeit war eingeleitet, aber die verhängnisvolle der Theologenkirche.

4. Jetzt war der Protestantismus definitiv gespalten; auch der Calvinismus stand als ein fremdes, nur noch als feindlicher Gegensatz empfundenes Bekenntnis gegenüber. Der Melanchthonianismus, der ein Bindeglied sein konnte, war ausgestossen, wurde zum grossen Teil zum Calvinismus hinübergedrängt. Zwar gelang seine Austreibung nicht aller Orten. Ein grosser Teil der Geistlichen verharrte doch in dankbarer Erinnerung an ihren Lehrer Mel.; aber freilich der einseitige und schroffere, aber kräftigere und bestimmtere Geist des FC-Luthertums gewann (nach Art extremer Richtungen) jetzt die Oberhand, soweit Obrigkeiten ihn verbreiten halfen. Aber doch gelang es nicht, wirklich alle Landeskirchen der luth. Reformation unter dieser Formel zu einen. Eine immerhin beträchtliche Zahl lehnte die Annahme ab, ohne auf den Charakter als luth. Kirchen zu verzichten.

In Schleswig-Holstein war es besonders der Einfluss des Mel. befreundet gewesenen Gottorpischen Superintendenten Paul v. Eitzen zusammen mit dem, dogmatischem Streit weniger zugänglichen Charakter des Landes, der diesen Erfolg hatte; ähnlich in der Haderslebener Herrschaft Propst Peträus [1]. Auch Friedrich II. von Dänemark wies die Konkordie zurück und verbot die Formel in seinem Lande, ja warf letztere eigenhändig ins Feuer (ZhTh 20, 662). In Hessen standen sich die strengluther. Oberhessen und die der Formel abgeneigten Niederhessen gegenüber. Letztere (Landgraf Wilhelm) [2] setzten durch, dass schliesslich von den 4 Landgrafen der Beitritt abgelehnt wurde; gleiches taten Pommern, Anhalt, Pfalz-Zweibrücken; Schlesien blieb wegen seines Verhältnisses zum Kaiser den Verhandlungen fern. Nürnberg hatte 1573 gemeinschaftlich mit dem Markgrafen von Anspach ein wesentlich philippist. Corp. doctrinae aufgerichtet und 1578 die Universität Altorf gegründet, auf welcher der gleiche Geist herrschte. So wurde auch die FC zurückgewiesen. Gleiches geschah in Frankfurt a. M., Speier, Worms, Stadt Magdeburg (die Stiftslande unter brandenburgischer Administration mussten unterschreiben), Nordhausen, auch Strassburg wegen seiner Verbindung mit den Schweizern, obgleich hier schon seit 1562 durch Johann Marbach strenges Luthertum das Uebergewicht erhalten und jetzt im erregten Streit des Philippisten Joh. Sturm gegen Johann Pappus ersterer unterlag und 1581 unfreiwillig emeritiert wurde — erst 1597 kam hier die streng luth. Partei und mit ihr die FC zum Siege. Am auffälligsten aber war, dass einer der Hauptförderer des Konkordienwerkes, Herzog Julius von Braunschweig, jetzt seinen Beitritt versagte — aus sehr unedlem Motive [3].

[1] Erst 1647 wurde im königlichen Anteil, erst 1734 im grossfürstlichen die FC als symbol. Buch anerkannt, aber seit 1784 wurde nur noch auf die Invariata verpflichtet.

[2] Vgl. seinen charakteristischen Brief an Cölestin über das „grosse Discordienbuch et dilaceratio Ecclesiarum" bei Strobel, Beitr. zur Lit. II 162.

[3] Vgl. jedoch auch den Bericht in Hummel, Epp. Semicenturia p. 84 f. — Die Stadt Braunschweig nahm dagegen die FC an.

Er zürnte Chemnitz, weil dieser wacker dagegen protestiert hatte, dass der luth. Fürst für seinen Sohn Heinrich Julius päpstliche Bestätigung und Inthronisation als Bischof von Halberstadt nachsuchte und den beiden andern Prinzen die Tonsur geben liess, um Domherrnstellen für sie zu erlangen, ein der Lehre der FC de adiaphoris schnurstracks zuwiderlaufendes Verfahren; Hesshusen aber, jetzt sein Theologe, konnte Chemnitz nicht leiden. Braunschweig kehrte daher einfach zu seinem Corpus Julium zurück. Diese Verhältnisse bewirkten, dass die Universität Helmstedt die Stätte einer selbständigen und eigenartigen Theologie werden konnte. Die Gegner der FC befürchteten, Sachsen oder Württemberg würden sich jetzt beim Kaiser bemühen, die FC von Reichs wegen autorisieren zu lassen; doch kam es trotz der Neigung dazu nicht zur Realisierung dieses Gedankens (s. Bezold, Briefe des Pfalzgrafen Johann Kasimir I 561).

3. Der Untergang des Kryptocalvinismus in Sachsen.

1. Uebrigens war auch den dogmatischen Streitigkeiten durch die FC noch nicht ein Ende gemacht. Zunächst entbrannte der Streit über diese selbst. Zahlreiche Gegenschriften erschienen: von Ambr. Wolf [d. i. Christoph Herdessianus in Nürnberg] in Neustadt a. d. Hardt eine „Historia von der Augsb. Conf.“, die „neustädter Admonition“ der Theologen des Pfalzgrafen Johann Kasimir (Ursinus, 1581), Streitschriften der bremischen, anhaltin. und niederländischen [1] Theologen; andrerseits erfuhr sie den Angriff des Flacianers Irenaeus (Examen libri Concordiae). Dies veranlasste die drei Kurfürsten, Kirchner, Selnecker und Chemnitz in Gegenschriften antworten zu lassen, über welche unter Zuziehung mehrerer Stände in Erfurt 1581 und dann in Braunschweig Verständigung erfolgte. So erschienen u. a. die „Erfurter Apologie“ (Magd. 1582) und die „Gründl. wahrh. Historie v. d. Augsb. Conf.“ (gegen A. Wolf) Lpz. 1584. Erstere gab mit ihrer Darstellung der Ubiquität wieder neuen Anlass zur Kontroverse mit Hesshusen und führte zu heftigen Erörterungen im Kolloquium zu Quedlinburg (1582). Auf Angriffe des Helmstedter Dan. Hoffmann antwortete Polyc. Leyser im „kurtzen und gegründten Bericht“ Dresd. 1597.

2. Trotz der FC sollte noch einmal, aber sehr verspätet, der Geist des Philippismus in Kursachsen aufleben. August meinte, jetzt alles in Kirchen und Schulen zur Ruhe gebracht zu haben. Aber nach seinem Tode (1586) wendete sich die Sache. Christian I., von Hofprediger Schütz unterrichtet, war jener Exklusivität abgeneigt, überdies in näherer Beziehung zu seinem Schwager, dem Pfalzgrafen Joh. Kasimir. Sein staatsmännischer Blick sah in der FC eine Hinderung der Erstarkung des Protestantismus. Ihm zur Seite stand der tüchtige, auf Reisen in der Schweiz und in Frankreich mit dem Calvinismus in freundliche Berührung gekommene Jurist Nik. Krell, den ihm Kurf. August als Rat beigegeben und den er nun zum Kanzler erhob, nicht der Urheber der bei Hofe

---

[1] Vgl. Gerdesius, Scrin. antiqu. I 121 ff.

bereits vorhandenen Oppositionsstimmung gegen die FC, aber deren williges Organ.

Auf Grund eines von ihm vorgelegten Bekenntnisses war ihm die Unterschrift der FC erlassen worden; seit 1587 wurde auch von den Kirchendienern diese Unterschrift nicht mehr gefordert. Krell liess 1588 ein Mandat erneuern, das August einst 1566 erlassen hatte, durch welches den Predigern das unnötige Gebeiss und Gezänk verboten wurde. Einige Eiferer verloren ihre Stelle, so der Hofprediger Mirus, der den Kurfürsten auf der Kanzel angegriffen: und Polyk. Leyser suchte man nicht zu halten, als er einen Ruf nach Braunschweig erhielt, auch Selnecker wurde entlassen. Die Ausscheidenden wurden durch philippistisch Gesinnte ersetzt. Ein Bibelwerk, auf kurfürstliche Kosten von Hofprediger Salmuth und Urban Pierius bearbeitet (nur bis II Chron gediehen), bekämpfte in Anmerkungen geflissentlich die Ubiquität; eine Ausgabe des kleinen Katechismus, nur durch Bibelstellen ihn erläuternd, kam gleichfalls in den Verdacht des Calvinisierens. Die Volksleidenschaften erregte die 1591 verordnete Abschaffung des Exorzismus bei der Taufe[1]. Christian selbst liess eines seiner Kinder ohne diesen taufen. Obgleich sämtliche Konsistorien diese Abschaffung beantragt hatten und die Mehrzahl der Pastoren angeblich auf Wunsch der Gemeinden zugestimmt hatten, so erregte doch die Durchführung dieser Massregel die Bevölkerung ungemein. Da starb Christian am 25. Sept. 1591; Herzog Friedrich Wilhelm von der ernest. Linie erhielt die Vormundschaft über den unmündigen Christian II., sein Einfluss und der der verwitweten Kurfürstin Sophia führte den Rückschlag herbei. Den Adel hatte Krell wegen Beschränkung der Jagdprivilegien gegen sich. Krell, Salmuth, Pierius u. a. wurden verhaftet. Dem Philippismus werden jetzt vier Articuli visitatorii[2] mit scharfen Antithesen gegen die Reformierten (Abendmahl, Christologie, Taufe, Prädestination) entgegengesetzt und auf einer durch Hunnius, Mirus, Selnecker und Mylius gehaltenen Kirchenvisitation allen Geistlichen, auch den Professoren und Patronen zur Unterschrift vorgelegt; die sich Weigernden wurden abgesetzt und Landes verwiesen (darunter sieben Wittenberger und acht Leipziger Professoren); die ramistische, antiaristotelische Philosophie wurde als Beförderin des Calvinismus verboten. Das Volk wurde gegen wirkliche oder vermeintliche Calvinisten so erhitzt, und es kam zu solchen Ausbrüchen der Leidenschaft, dass der Administrator 1592 ein Mandat gegen das Verhetzen des Volks durch die Prediger erlassen musste. In dem langsam vorrückenden Prozess gegen Krell wurde neben die Anklage, dass er den Kurfürsten zum Calvinismus habe verführen wollen, auch die gestellt, dass er ihn zum französ. Kriegswesen verleitet zu des Kaisers Präjudiz und ihn mit der Landschaft entzweit habe (Christian hatte gleich andern Fürsten Heinrich [IV.] von Navarra in seinen Kämpfen um die franz. Krone mit Geld und Truppen unterstützt). Dieser Punkt sollte am kaiserlichen Hofe Eindruck machen. Denn in Oesterreichs Interesse lag es, das Aufkommen ref. Meinungen in Deutschland zu hindern, da dies eine Stärkung der Hugenottenpartei bedeutete, das strenge

---

[1] Uebrigens hatte die zweite Ausgabe des Konkordienbuches mit Rücksicht auf Kurfürst Ludwig v. d. Pfalz um des Exorzismus willen das Taufbüchlein L. aus dem Katech. fortlassen und in den Anhang verweisen müssen. Vgl. ZhTh 37, 594 ff.

[2] JTMüller, Symb. Bücher [7]S. 779 ff. Loofs DG [4] 930.

Luthertum aber der kaiserlichen Politik zugänglicher war. Mit Umgehung des Reichskammergerichts beauftragte der Kaiser das Appellgericht zu Prag mit dem Spruch, der über den Religionspunkt schwieg, ihn aber wegen seiner „Praktiken mit fremder Herrschaft“ zum Tode verurteilte. Vergeblich protestierte Krell; die Geistlichen, die den Gefangenen besuchten, bemühten sich, ihm noch ein Schuldbekenntnis zu entlocken, und nahmen sein Sündenbekenntnis vor Gott für ein Eingeständnis seiner Schuld vor irdischem Richter. Am 9. Okt. 1601 wurde er enthauptet.

3. Die damals gut luth. Parole „lieber katholisch als calvinisch!“ [1] beleuchtet grell die Verfeindung, welche die Reihen der Evangelischen spaltete; es darf aber nicht vergessen werden, dass diese Gereiztheit durch die Politik, mit welcher der Calvinismus in luth. Kirchen sich eingeschlichen, und durch die Ueberhebung, mit der er auf die Lutheraner als auf im Papismus halb stecken Gebliebene herabsah, stark verschuldet wurde. Zudem verband sich mit dem dogmatischen Dissensus mehr und mehr auch eine p o l i t i s c h e Abneigung. Die Calvinisten galten den Lutheranern als Gegner der staatlichen Ordnung; ihr Geist sei spiritus blasphemus et seditiosus, schreibt Brenz, der nur solange ruhig bleibe, bis er die Gelegenheit und den Anhang des Haufens gefunden habe, wie man ja an den Wiedertäufern in Münster (!) gemerkt habe (Anecd. Brent. 552). Die Kämpfe der französischen wie der niederländischen Calvinisten waren in ihren Augen Auflehnung gegen die Staatsgewalt, gottfeindliche Empörung [2].

Viertes Kapitel.

Das Vordringen des Calvinismus in Deutschland [3], 1560—1648.

1. Der Philippismus, zunächst nur in der Abendmahlslehre dem Calvinismus nahe verwandt, in andern Beziehungen weiter von ihm

---

[1] Z. B. bei vBEZOLD, Briefe des Pfalzgrafen Joh. Kasimir II 207. „Hostilioribus animis persequuntur Calvinistas quam Pontificios“, schreibt Rehdiger 1575, GILLET II 87. Eine entsetzliche Beschreibung eines Calvinisten aus der Feder eines Lutheraners s. bei GILLET II 397 ff. „Ob er glaube, dass die Calvinisten nicht selig werden“, so wird in Oettingen 1564 ein des Calvinismus verdächtiger Pastor vom luth. Konsistorium befragt, ZlTh 16, 707. Eine Travestie des 2. Psalmes zur Verspottung der Calvinisten s. bei STROBEL, N. Beitr. V 401. „Impleat nos deus odio Calvinismi et Papismi“, JHIMMEL, Disp. I Bl. 6ᵇ, Jena 1634.

[2] Vgl. Andreae in HUTTER, Concordia concors 1614, Bl. 151. Auch JHIMMEL, Calvino-Papismus, Jena 1622 p. 138 f. vergleicht die Reformierten den Römischen in ihrem propagandistischen Auftreten und ihrem politischen Charakter.

[3] Die Benennung „Reformierte“ entwickelt sich erst in der Zeit nach der FC. In dieser werden noch 633, 5 u. ö. den Romanenses einfach reformatae nostrae ecclesiae entgegengestellt. „Lutheraner“ war seit 1520 im Munde römischer Gegner gebräuchliche Benennung a l l e r Anhänger der Reformation, nicht scharf begrenzte Konfessionsbezeichnung gewesen. Seit der Einführung des Calvinismus in die Pfalz redete man dort von Lutherani und Calvinistae resp. Helvetii, polemisch von theologi ubiquitatis oder Pseudo-lutherani einer-, Sakramentierern

entfernt als das ihn zurückdrängende strenge Luthertum, sah sich durch das Bedürfnis des Anschlusses mehr und mehr genötigt, ins calvinische Lager überzugehen. Dank seiner grösseren Weiche und dogmatischen Unbestimmtheit erwies er sich weiterer dogmatischer Beeinflussung durch den Calvinismus zugänglich. Calvins Institutio macht hier Mel.s Locis erfolgreich Konkurrenz, die philosophischen Lehrbücher des Petr. Ramus verdrängen die des praeceptor Germaniae. Eine Reihe luth. Landeskirchen vollziehen ihren Uebergang zum Calvinismus, den sie aber nicht als einen Konfessionswechsel angesehen wissen wollen, sondern nur als eine konsequentere Durchführung, eine Vollendung der Reformation L.s. Sie betrachten sich nach wie vor als CA-Verwandte, werden aber, trotzdem dass sie sich mit Vorliebe auf L. berufen, von den Lutheranern als Calvinisten angesehen und abgelehnt, wie denn auch tatsächlich Calvin und Bullinger theologisch aufs stärkste auf sie einwirken. Aber schon dadurch, dass hier in der KVerfassung das (luth.) Landeskirchentum mit dem Einfluss der Obrigkeit auf die kirchliche Verwaltung nachwirkte, die calvinische KVerfassung daher nur abgeblasst Einfluss gewann und der theokratische Charakter des Calvinismus nicht zur Entfaltung kam, bildeten diese KKörper eine Zwischenstufe zwischen dem reinen Calvinismus und dem reinen Luthertum.

2. Sofort nach Mel.s Tode machte Calvins Geist in Deutschland eine immer fühlbarer werdende Propaganda; schon 1561 schrieb der scharfblickende Canisius an Hosius: Calvinus Lutherum suppressurus videtur non solum in Gallia, sed etiam in Germania[1]. Die Universität Genf übte steigende Anziehungskraft aus. Dass hier eine sehr viel strengere Zucht als auf den deutschen Hochschulen herrschte, wurde für ernstere Gemüter eine nicht zu unterschätzende Empfehlung des Calvinismus selbst[2]. Gegenüber dem leichtfertigen Lebensgenuss, den der

---

andrerseits. Seit etwa 1585 fängt „Lutheraner“ an, auch Selbstbezeichnung zu werden. Nun bezeichneten aber die Calvinisten ihre Umgestaltung des luth. KWesens gern als ein reformare ecclesias (GILLET II 51) und rühmten sich den Lutheranern gegenüber ihrer „wahren, recht ref.“ Rel. (GILLET II 422). Erst indem der Name so seine Spitze gegen das Luthertum kehrte, ist er Sonderkonfessionsname geworden. Im Calvinismus in Frankreich, Holland und England nannte man sich „reformiert“. Elisabeth v. England proponierte 1577 den deutschen evg. Höfen einen Generalkonvent, an dem auch die Theologen „der ref. Kirchen, wie sie sich nennen“, teilnehmen könnten. In Deutschland wird der Name 1596 in Anhalt gebräuchlich, und 1598 schreibt in der Pfalz Pareus ein Corpus doctr. chr. ecclesiarum a papatu reformatorum. (Vgl. HEPPE, Urspr. u. G. d. Bezeichnung ref. und luth. Konf. 1859. HBECKER in StKr 1901. 242 ff. LOOFS DG[4] 928 f.)

[1] Vgl. auch DÖLLINGER, Beiträge I 514.

[2] Vgl. den Brief bei GILLET II 87, der den Hass der Lutheraner gegen

Katholizismus der Romanen mit Kirchlichkeit zu verbinden verstand, entwickelte der Calvinismus überhaupt einen herben Rigorismus der Lebensführung[1]. Ausserdem will beachtet sein, dass der Calvinismus zumeist und zunächst in dem kulturell am meisten entwickelten Teile Deutschlands Boden fand, im Westen; seine Propaganda im Osten beschränkte sich überwiegend auf bestimmte Schichten der höheren Stände (Hofkreise, höheres Beamtentum, Humanisten), zu denen er teilweise mit der Vorliebe für die franz. Sprache vordrang und denen er sich gegenüber dem derberen, grobschlachtigen Luthertum als etwas Feineres und als Importiertes empfahl[2].

1. Kurpfalz.

Literatur: ALTING, Hist. eccl. Palatinae in MIEG, Monumenta pietatis et literaria. Francf. 1701. STRUVE, Pfälz. KHistorie. Frankf. 1721. VIERORDT, G. d. Ref. in Baden S. 457 ff. Karlsr. 1847. AKLUCKHOHN (oben S. 283). Ders., Briefe Friedr. d. Fr. 2 Bde. Braunschw. 1868—72. NEY, Friedr. III. in RE 6, 275 ff. FALK in JGG 10. 47 ff., 12, 37 ff. SUDHOFF, Olevian u. Ursin. Elberf. 1857; Briefe des Ursinus in Th. Arb. rh. Pr. Ver. 8/9. 79 ff., 11. 12. GILLET II 97 ff. NEY in RE 14, 358 ff. HBASSERMANN, G. d. Gottesdienstordn. in d. bad. Landen S. 60 ff. Stuttg. 1891. Heidelb. Kat.: KMÜLLER, Bek. 682 ff. AWOLTERS, Der H. K. in seiner ursprünglichen Gestalt. Bonn 1864. ALANG, Der H. K. u. 4 verwandte Katechismen. Lpz. 1907. LAUTERBURG in RE 10, 164 ff. MAGOOSZEN, De H. C. Leiden 1890. Ders., De H. C. en het boekje van de breeking des broods. Leiden 1893. Das Büchlein vom Brotbrechen. 1563, Neudruck v. DOEDES. Utrecht 1891. Maulbronn: SCHNURRER, Erläuterungen S. 276 ff.; weitere Lit. bei KLUCKHORN, Briefe I 505 f. RE 12, 442 ff. GILLET in HZ 19, 42 ff. HHAGEN, Briefe v. Heidelb. Prof. u. Stud. (1561—89). Heidelb. 1889. Ueber Neuser: GELESSING, WW (Hempel) XV 23 ff. VEESENMEYER in StKr 1829, 553 ff. Ueber Silvan: SCHELHORN, Ergötzlichk. I 571 ff. NPAULUS in HpBl 121 (1898), 250 ff. — vBEZOLD, Briefe des Pfalzgr. Joh. Kasimir. 2 Bde. München 1882—84.

1. Der treffliche, bibelfeste Kurfürst Friedrich III., der in all seinem reformierenden Wirken, auch in seinen gewalttätigen Eingriffen in kath. Kultus u. dgl. von dem religiösen Motiv theokratischen Eifers gegen alle Abgötterei geleitet wurde, war nach Vertreibung Hesshusens (1559; s. oben S. 285) durch eine Heidelberger Disputation (Juni 1560) zwischen dem calvinisch gesinnten Professor Boquin, Erast u. a. mit einigen sächsischen Theologen (Stössel) in seiner Abneigung gegen exklusives Luthertum noch mehr bestärkt worden. Nachdem er noch in Naumburg 1561 (o. S. 285) für die Einigung der evg. Stände auf Grundlage der Variata sich erfolglos bemüht,

---

Genf auf die sanctior vivendi ratio, quam Genevenses maxime omnium ac honestissime tenent, zurückführt; ferner KRAFFT in Th. Arb. rh. Pr. Ver. I 16 ff.

[1] Typisch sind dafür die Schriften des Genfer Prof. Lambert Daneau (Danaeus) wider den Tanz, die Glücksspiele, Fastnachtsvergnügungen u. s. f., vgl. DEFÉLICE, L. Daneau p. 162 ff., 194 ff., 204 ff. Paris 1882.

[2] Klagt doch Selnecker 1576, dass, wer für gelehrt gelten wolle, Sakramentierer sein müsse. DÖLLINGER, Ref. I 457 ff.

liess er besonders durch Kaspar Olevianus (einen Schüler Calvins)[1] und Zachar. Ursinus (Schüler Mel.s) eine neue KO und den berühmten Heidelberger Katechismus (1563) ausarbeiten[2], der durch Präzision des Ausdrucks, Ernst der Gesinnung, dogmatische Behutsamkeit ausgezeichnet, in der Abendmahlslehre der Melanchthonischen Lehrweise möglichst genähert ist und betreffs der Prädestinationslehre schweigt (obgleich beide Verfasser entschieden prädestinatianisch dachten). Ein Kirchenrat mit 3 geistlichen und 3 weltlichen Mitgliedern sollte die kirchlichen Angelegenheiten leiten.

Dieses Vorgehen Friedrichs rief grosse Aufregung hervor, namentlich in dem luth. Württemberg (Brenz). Herzog Christoph willigte, in der Hoffnung, Friedrich zu den Lutheranern zurückzuführen, in dessen Vorschlag ein, in Maulbronn Ostern 1564 ein Gespräch zwischen den Pfälzer (Boquin, Olevianus, Ursinus u. a.) und den Württemberger Theologen (Brenz, J. Andreae, Th. Schnepf u. a.), zu veranstalten, bei welchem die Abendmahlsfrage in den Vordergrund rückte und die Württemberger die Ubiquität stark betonten; doch ohne Erfolg, aber mit nachfolgendem heftigen Streitschriftenwechsel. Dafür gab es den Wittenbergern Anlass, eine Zensur jener Ubiquitätslehre zu schreiben (Neudecker, N. Beitr. II 86). Aber auch eine Anklage, die Kaiser Maximilian, vom Papst gedrängt, gegen Friedrich auf dem Augsburger Reichstage 1566 wegen Verletzung des Religionsfriedens durch Einführung des Calvinismus betrieb und zu der einzelne luth. Stände (besonders Friedrichs Vetter Wolfgang von Zweibrücken) Lust bezeigten, konnte angesichts der Mannhaftigkeit seines Auftretens und schliesslich auch der politischen Einsicht der Lutheraner (Kursachsen) nicht durchdringen. Er konnte sich darauf berufen, dass er durchaus auf dem Bekenntnis des Naumburger Fürstentages stehe.

2. Die Erfahrungen jenes Reichstages, auf dem bereits ein ominöses „Bedenken“ auftauchte zu gütlicher Lehrunion zwischen Lutheranern und Katholiken und gemeinsamer Verjagung der „Zwing-

[1] Gebürtig aus Trier, wo er 1559 mit glühendem Eifer Calvins Evg. gepredigt, vom EB gefangen gelegt, aber auf Friedrichs Fürsprache frei geworden war. Dieser rief ihn als Prof. d. Dogmatik nach Heidelberg. Vgl. Ney, Die Ref. in Trier. 2 Hefte. Halle 1906/7.

[2] Die Verschärfung der 80. Frage in der 2. und noch mehr in der 3. Ausg. („Und ist also die Messe im Grund nichts anders, denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi, und eine vermaledeiete Abgötterei“) erfolgte auf Olevians Ansuchen durch Spezialbefehl Friedrichs, CR 47, 683 f. Für den Katech. waren ausser Ursins Vorarbeiten die Katt. von Leo Jud, Bullinger und Micronius besonders benutzt worden. „Mehr noch als früher die CA in den sächs. Reformationsgebieten es getan, verband das kleine Buch durch die einmütige Billigung, welche es bei den deutschen Reformierten fand, ihre bisher vereinsamten Kreise, so dass sie plötzlich einiger erschienen, als die in ihre zwei Lager getrennten Lutheraner.“ Wolters, Ref.-G. von Wesel S. 254.

lianer" (NEUDECKER, N. Beitr. II 99 ff.), machten aber Friedrich dem Gedanken einer bewaffneten Verteidigung des Evangeliums zugänglich und fortan zum Vertreter einer kriegerischen Unionspolitik[1]. Weiter versuchte er auch, den Wünschen seiner Theologen gemäss, calvinischer Kirchenzucht in der Pfalz durch Einführung von Presbyterien Raum zu schaffen, worüber der Zwinglianer Erast (Mediziner und kurfürstlicher Rat) mit dem Calvinisten Olevian in Streit geriet, indem ersterer besonders die Handhabung des kirchlichen Bannes bestritt und für ein staatskirchliches System focht, das die Disziplin in die Hände der Polizei und des weltlichen Strafgerichts legen wollte[2].

Nach Friedrichs Tode 1576[3] führte sein Sohn Ludwig VI. (bisher Statthalter in der überwiegend luth. gesinnten Oberpfalz) die Pfalz wieder dem Luthertum zu. Olevian wurde abgesetzt, die bisher einflussreichsten Personen entfernt, ref. Pfarrer und Lehrer (mehr als 500) beseitigt, luth. Kultusformen bei Taufe und Abendmahl wieder hergestellt. Die von Friedrich III. gegründeten Bildungsanstalten (Collegium sapientiae) mussten luth. werden. Die Universität wurde noch verhältnismässig geschont, aber Boquin, Zanchius und Tremellius wurden entlassen. Nachdem dann Ludwigs Teilnahme an der FC durch einige Zugeständnisse (s. oben S. 294. 298) erreicht war, veranlasste seine Forderung, dieses Bekenntnis anzuerkennen, weitere Massregeln, besonders gegen die widerstrebende Universität Heidelberg. Aber auch im Lande zeigte sich viel Widerstand, und Ludwig war im Grunde Gewaltmassregeln nicht geneigt und zeigte zuletzt das Bestreben einzulenken († 1583).

3. Während seiner Regierung hatten sich die entschieden calvinischen Elemente um seinen Bruder, Pfalzgraf Joh. Kasimir[4]

---

[1] Ueber die gewaltsame Einführung des Calvinismus in die luth. gesinnte Oberpfalz vgl. WITTMANN, G. d. Ref. in der Oberpfalz S. 28 ff. Augsb. 1847. FLIPPERT, D. Ref. d. Oberpf. S. 84 ff. Rothenb. o/Tbr. 1897.

[2] SUDHOFF S. 339 ff. AUBONNARD, Th. Eraste, Lausanne 1894. Im Zusammenhang mit diesem Kampf steht das Treiben einiger von der Kirchenbehörde disziplinierter Geistlichen, die nicht allein mit antitrinitarischen Vorstellungen sich befreundeten, sondern teils Abfall zu den siebenbürgischen Antitrinitariern (Silvan), teils völligen Abfall vom Christentum planten. Mit der alttestamentlichen Schärfe Calvins erklärten Olevian, Zanchi und Ursinus sie nach mosaischem Recht für todeswürdig. Neuser entfloh und trat in Konstantinopel zum Muhammedanismus über. Silvan wurde trotz Widerrufs 1572 hingerichtet, da Friedrich gegen das Votum seiner Räte nach längerem Ueberlegen dem Urteil der Theologen beistimmte. Nicht nur Beza, auch der Lutheraner Selnecker billigte diese Hinrichtung (Paedag. christ. I 186. Francof. 1577).

[3] Sein letztwilliges Bekenntnis bei HEPPE, Die Bek.-Schriften der ref. Kirchen Deutschlands S. 1 ff. Elberf. 1860.

[4] Den Vertrag beider Brüder zu gegenseitigem Gewährenlassen in der kirchlichen Frage, aber auch zu gegenseitigem Schutz, da „beide sich zur hl. Schrift, CA und deren Apologie in rechtem Verstand nach der Richtschnur des

gesammelt, der die Aemter (Kaisers)Lautern, Neustadt a. d. Hardt und Bockelheim als Erbteil erhalten hatte. An der von diesem in Neustadt errichteten Akademie fanden die aus Heidelberg Vertriebenen Aufnahme, und so erhielt der kleine Ort für kurze Zeit eine hohe Bedeutung, da Studierende aus den verschiedensten Teilen Deutschlands, aus Frankreich und andern Ländern hier zusammenkamen. Nach Ludwigs Tode behauptete sich Joh. Kasimir, gestützt auf die Hausordnung des Pfälzischen Hauses, als nächstberechtigter Vormund von dessen minorennem Sohne in der Kurpfalz, obwohl Ludwig zum Schutz des Luthertums versucht hatte, luth. gesinnte Nebenvormünder zu bestellen (Herzog Ludwig von Württemberg, Landgraf Ludwig von Hessen und Georg Friedrich von Baden).

Er nahm zunächst für die Reformierten in Heidelberg eine Kirche in Anspruch, verbot das Verketzern auf den Kanzeln und forderte zu einer freundlichen Verständigung durch ein Religionsgespräch auf. Die luth. Prediger wollten sich aber das Recht des elenchus nicht nehmen lassen. Dann forderte er, was für die ihn beherrschende Anschauung von der wesentlichen Einheit der Lutheraner und Reformierten charakteristisch ist, dass bei der Neuwahl für das Heidelberger Presbyterium auch ref. Gesinnte mitgewählt würden: setzte darauf 15. Jan. 1584 alle KRäte wegen Widerspenstigkeit ab und ernannte einen ref. KRat. Dennoch kam es noch zu dem zwecklosen Schauspiel eines Religionsgespräches vom 4.—13. April 1584 in Gegenwart des Hofes, der Universität und vieler Gäste [1]. Den Reformierten Grynaeus aus Basel und Zanchi aus Neustadt trat der Lutheraner Joh. Marbach entgegen. Der Kanzler Ehem sprach Grynaeus den Sieg zu, den aber die Studenten verhöhnten. Nun ging Joh. Kasimir schärfer vor. Grynaeus, Franz. Junius, Tremellius u. a. traten an der Heidelberger Akademie auf, die fünf luth. Stadtprediger wurden entlassen; gegen 400 luth. Geistliche verloren ihr Amt. Heftig kämpften besonders die württemb. Theologen (Luk. Osiander, dann auch Jak. Andreae) für das Luthertum gegen den irenisch gesinnten Pareus u. a. Als Joh. Kasimir 1592 starb, gelang es dem erst 18jährigen Friedrich IV. — trotz der Gegenbemühungen seines luth. Oheims, des Pfalzgrafen Richard v. Simmern —, selbständiges Regiment zu erlangen. Ref. Kirchentum wurde von ihm durchgeführt und befestigt. Aber zugleich lag ihm, in richtiger Erkenntnis der gefährdeten Lage des deutschen Protestantismus der kath. Restaurationspolitik gegenüber, viel an der Vereinigung der Protestanten und darum an einer Versöhnung der streitenden Schwesterkonfessionen; Bemühungen in dieser Richtung gingen daher bei ihm den Bestrebungen nach politischer Union zur Seite. Der Theologe David Pareus vertrat besonders angelegentlich dies irenische Interesse (s. u.). Schon unter Joh. Kasimir hatte er Luthers Bibel mit Weglassung resp. Kürzung seiner Glossen und mit eignen Zutaten herausgegeben (was J. Andreae als ein recht teuflisches Bubenstück angriff).

Wortes Gottes bekennen, einen Heiland erkennen, und also wider den Papst und seine falsche Kirche eins sind" (27. Jan. 1578), s. bei vBezold I 291.

[1] Die Literatur bei vBezold II 205.

2. Nassau.

Literatur: STEUBING, Kirchen- u. Ref.-G. der Oranien-Nassauischen Lande. Hadamar 1804. EJACOBS, Juliana v. Stolb.-Wernig. S. 283 ff. 1889. EICHHOFF, Die KRef. in Nassau-Weilburg. 1832. EKNODT in ZKR 1904, 189 ff.; ders. in Denkschr. d. theol. Seminars, Herborn 1904, 3 ff. Sarcerius: KAWERAU in RE 17, 482 ff. Piscator: STEUBING, G. der hohen Schule Herborn. Hadamar 1823; KMÜLLER in RE 15, 414 f. Pezel: KAWERAU in RE 15, 231 ff.

1. Die aus Wittenberg beim Sturz des Philippismus 1574 vertriebenen Theologen Widebram und Pezel (S. 292) wurden von Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg seit 1577 zur Durchführung ref. Ordnungen verwendet.

Hier, in den Landschaften der Ottonischen Linie (Siegen, Dillenburg, Hadamar u. a.) war durch Graf Wilhelm den Reichen die Reformation durchgeführt worden (o. S. 121), indem er nach einer zunächst nur gegen praktisch-kirchliche Missstände vorgehenden KO 1532 (RICHTER KOO I 173 ff.), die Brand.-Nürnb. KO eingeführt, darauf aber eine selbständige KO 1536 hatte ausarbeiten lassen, auch zum Eintritt in den Schmalk. Bund sich gemeldet hatte[1]. Erasmus Sarcerius hatte seit 1537 als Superintendent und Visitator die Neuordnung vollendet. Synoden der Geistlichen kamen hier frühzeitig auf, auch als Instanz für Wandel und Amtsführung der Geistlichen[2]. Mel.s Loci galten als Normalbuch; gelehrte Schulen entstanden zu Dillenburg, Herborn, Siegen, Hadamar. Zur Zeit des Interims, dessen Durchführung der Kaiser verlangte, dankte Sarcerius ab; nach einer kurzen Periode der Beunruhigung, in der auch die EBB von Trier und Mainz ihre Jurisdiktion im Lande wieder zu gewinnen versucht hatten, wurde seit dem Passauer Vertrage die Synode wiederhergestellt. Ebenso war im Lande Nassau-Weilburg (und Usingen) unter Graf Philipp III., wo schon Erh. Schnepf, ehe er nach Marburg berufen wurde, 1528 evangelisch gepredigt hatte, besonders durch die Wirksamkeit des gelehrten Tyrolers Dr. Kasp. Goltwurm seit 1546 evg. KO durchgeführt; dieser hatte zwar dem Interim weichen müssen, aber nach dem Passauer Vertrage seine Arbeit wieder aufgenommen und die Reformation des Landes befestigt. Der Sohn des Grafen Wilhelm von N.-Dillenburg, Johann VI. (Bruder Wilhelms von Oranien), hatte noch 1570 den Lutheraner D. Maxim. Mörlin (den Bruder des bekannteren Joach. Mörlin) zum Hofprediger und GS gemacht (RE 13, 249). Als aber dieser durch Kirchenvisitation streng luth. Anschauungen zur Geltung zu bringen suchte, fand er im Lande wenig Anklang, da die Beziehungen zu den Niederlanden und die eignen Neigungen des Grafen einen andern Weg wiesen. Mörlin gab 1572 sein Amt auf und kehrte nach Koburg zurück. Eoban Geldenhauer (Noviomagus) und mit ihm die Mehrzahl der Geistlichen ergriffen im Abendmahlsstreit immer mehr für die von Friedrich III. v. d. Pfalz

---

[1] Doch hinderte sein Streit mit Landgraf Philipp um Katzenellenbogen die Betätigung seiner Mitgliedschaft; das kam ihm dann wieder beim Ausgang des Schmalk. Krieges zu gute.

[2] Vgl. ZKR 1904, 223 ff. SARCERIUS, Von Synodis und priesterlichen versamlungen. Lpz. 1553.

eingeschlagene Richtung Partei, einen calvinisierenden Philippismus, der aber die Zugehörigkeit zur CA nicht preisgeben wollte.

2. Unter Mitwirkung der aus Wittenberg vertriebenen Philippisten, zu denen dann auch durch Ludwig VI. vertriebene Pfälzer Prediger kamen, wurde Nassau-Dillenburg entschieden ref. KFormen zugeführt; das Bekenntnis der Dillenburger Synode von 1578 [1] (mit scharfer Bekämpfung der Ubiquität, Berufung auf die Variata als die authentische Berichtigung der Invariata und energischer Kultusreform nach ref. Muster) wurde im ganzen Lande angenommen. Die Einführung einer KDisziplin- und Presbyterialordnung folgte noch in demselben Jahre, 1581 wurde der Gebrauch des Heidelb. Katechismus genehmigt. Kaspar Olevian (seit seiner Entfernung aus Heidelberg Erzieher der Kinder des Grafen Wittgenstein in Berleburg) wurde 1582 nach Herborn berufen und hier 1584 eine ref. Universität gestiftet, der neben Olevian auch Ursinus und Joh. Piscator als Theologen zu grosser Blüte verhalfen. Die benachbarten Grafschaften Sayn, Wittgenstein, Solms-Braunfels, Isenburg und Wied schlossen sich dieser Entwicklung an, die ihren nächsten Abschluss auf der Herborner Generalsynode 1586 [2] fand; durch die Rezeption der Beschlüsse der Synode von Middelburg von 1581 erfolgte hier die Anlehnung an die niederländische KO. Nassau-Weilburg blieb dagegen lutherisch.

3. Bremen.

Literatur: JHDuntze, G. der freien Stadt Bremen. III. Bremen 1848. Walte in ZhTh 36, 339 ff.; 42, 50 ff., 448 ff., 546 ff.; 43, 163 ff. Iken in Brem. Jb 9, 1 ff. Kawerau in RE 15, 231 ff. Treviranus in Ref. KZ 1891, 218 ff.

Auch in Bremen führte die hier schon länger bestehende Antipathie gegen das exklusive Luthertum und gegen die FC durch den Philippismus hindurch zum Siege des Calvinismus. Der Pastor an St. Ansgar Jodocus Glanäus stand als Anhänger des Luthertums in Streit mit seinem philippistischen Superintendenten Mening, der 1572 eine „Deklaration“ (oder „Einfältiger und einhelliger Verstand der fürnehmlichsten Stücke der christlichen Lehre, insonderheit im Nachtmahle des Herrn“) eingeführt hatte. Der Rat rief 1580 Widebram und Pezel herbei, mit denen als Verdächtigen zu verhandeln Glanäus von vornherein ablehnte. Pezel wurde dann 1581 definitiv für die Bremische Kirche gewonnen, indem er an des abgesetzten Glanäus Stelle Pfarrer an St. Ansgar und nach Menings Tode 1584 Superintendent der Kirchen und Schulen wurde, und zugleich als Prof. der Theologie an dem vom Bürgermeister Dan. v. Büren gestifteten Lyceum wirkte. Er führte einen von ihm selbst verfassten Katechismus ein, der als „Bremischer Kat.“ neben dem später rezipierten Heidelberger bis ins 18. Jhrh. in Gebrauch blieb; ferner das Brotbrechen statt des Gebrauchs der Hostien; der Exorzismus bei der Taufe, die „Götzen und Bilder“ in den Kirchen wurden abgeschafft. Doch lehnte Bremen noch 1590 die Benennung „calvinisch“ als unbefugt ab; aber der streng prädestinatianische Consensus ministerii Bremensis ecclesiae von 1595 [3] zeigt, dass in der Tat die calvinische Anschauung der philippistischen Herr geworden war, wie denn auch Bremen,

---

[1] KMüller, Bek. 720 ff.

[2] Ihre Beschlüsse in Richter KOO II 473 ff.

[3] KMüller, Bek. 739 ff. Iken in Brem. Jb 10, 84 ff.

von seinen luth. EBB, deren Rechte über die Stadt zweifelhaft waren, und luth. Nachbarn vielfach angefeindet, offen als calvinistisch auftrat und als solches die Dortrechter Synode beschickte. Die nicht geringe Zahl luth. gebliebener Bürger, bis dahin an den Besuch auswärtiger Kirchen gewiesen, fand endlich einen kirchlichen Mittelpunkt am Dom, der seit Hardenbergs Absetzung verschlossen, durch den dänischen Prinzen EB Friedrich 1638 dem luth. Gottesdienst geöffnet wurde.

4. Anhalt.

Literatur: JOHANNSEN, Der freie Protestantismus in Anhalt. ZhTh 16, 269 ff. GSCHUBRING in ZlTh 1848, 8 ff. GALLIHN, Die ref. Kirche in Anhalt. Cöthen 1874. AZAHN, Das gute Recht des ref. Bekenntnisses in Anhalt. Elberf. 1866. HDUNCKER, Anhalts Bekenntnisstand von 1570—1606. Dessau 1892. Ders., Nachwort. Dessau 1892. HBECKER in StKr 1897, 112 ff., 1901, 242 ff.; ders., Die Art des deutschen Reformiertentums nach seiner Ausgestalt. in Anhalt. Cöthen, 1900.

Die Abneigung gegen die FC und der hier überhaupt überwiegende Philippismus fanden Rückhalt an Johann Georg I., der von 1587 bis 1603 für seine minorennen Brüder alleinregierender Fürst war. Peucer, auf Bitten der Kurfürstin von Sachsen, einer anhaltinischen Prinzess, 1586 aus dem Gefängnis entlassen (s. o. S. 291), lebte als Leibarzt und theol. Ratgeber in Dessau. Unter Joh. Georgs Vater Joachim Ernst war 1578 die Ordination der Geistlichen von Wittenberg nach Zerbst gezogen worden und damit die Landeskirche von dem jetzt streng luth. Wittenberg unabhängig geworden. Im Gymnasium illustre zu Zerbst war 1581 eine Schule errichtet, in der die Landeskinder „ohne Gefahr zu der Ubiquität" Theologie studieren konnten. Doch hatten sich alle Erklärungen der anhaltinischen Theologen, deren Wortführer der Zerbster Superintendent M. Wolfg. Amling war, bei den Verhandlungen um die FC durchaus auf philippistischem Standpunkt gehalten; ja in dem „Bekenntnis vom hl. Abendmahl" der vier Superintendenten von 1585, das von allen Geistlichen unterschrieben wurde, war eine möglichste Annäherung an die übrigen luth. Kirchen gesucht worden. Joh. Georg dagegen begann 1589 mit Beseitigung des Exorzismus — Joh. Arndt in Badeborn musste wegen seines Widerstandes dagegen aus Anhalt weichen —, ohne zunächst eine Aenderung des Bekenntnisstandes zu beabsichtigen; erst seit seiner Vermählung mit einer Tochter des Pfalzgrafen Joh. Kasimir (1595) ging er weiter, indem er grössere gottesdienstliche Reformen (im Sinn des Calvinismus) anordnete, die aber auf lebhaften Widerstand in den Gemeinden stiessen. Mit diesen Massnahmen zur Abschaffung von „abergläubischen Resten aus dem Papsttum" als einer neuen „Reformation" verband sich hier der Sondername „reformiert". Eine Agende nach Pfälzer Muster, sowie ein neuer Katechismus blieben Entwurf [1]; der Landtagsabschied von 1603 erklärte noch wieder, dass am Bekenntnis der Kirche zur CA nichts geändert sei. Bei der Teilung des Fürstentums 1606 beschlossen die fürstlichen Brüder, es möglichst mit der Pfälzer Kirche

[1] Die 28 Artikel von 1597, mit deren Unterschrift der Calvinismus in Lehre und Kultus eingeführt sein soll (bei LENZ, Hist.-geneal. Fürstellung des Hauses Anhalt S. 369 ff. Cöthen 1757), sind apokryph, vgl. DUNCKER S. 102 ff.

zu halten. In Bernburg wurde 1616 die Pfälzer KO nebst dem Heidelb. Kat. eingeführt; auch sonst war letzterer vielfach im Gebrauch. Doch wurde Anhalt zur Dortrechter Synode nicht eingeladen, beteiligte sich auch nicht daran. Trotz des noch 1647 wiederholten Bekenntnisses der Fürsten zur CA (im Sinne der Variata) war ihr Land tatsächlich calvinisch geworden, nur Anhalt-Zerbst stellte seit 1644 das Luthertum wieder her.

5. Baden.

Die vorübergehende Begünstigung des Kryptocalvinismus in Kursachsen und dessen jähes Ende ist oben S. 297 ff. erwähnt. Vorübergehend war auch der Versuch des Markgrafen Ernst Friedrich (Bruder des katholisch gewordenen Markgrafen Jakob, s. u.), calvinistische Reformen im badischen Unterlande (Durlach-Pforzheim) einzuführen. Er sagte sich von der FC, die unter der luth. Vormundschaft des Herzogs Friedrich von Württemberg angenommen war, los und gab den Predigern eine Lehrordnung „Kurze und einfältige Bekenntnis, nach welcher die Kirchen- und Schuldiener der Markgrafschaft Baden sich in der Lehre zu halten haben“, Staffort (markgräfl. Schloss und Dorf nahe Durlach) 1599. Zur Rechtfertigung seines Schrittes und zu gründlicher Bekämpfung der FC folgte das sogenannte „Staffortsche Buch“ nach: „Christl. Bedenken und erhebliche wohlfundierte Motiven des durchlauchtigen Markgrafen zu Baden, H. Ernst Friedrich, welche I. F. G. bis dahero von der Subscription der FC abgehalten . .“ Staffort 1599, eine der hervorragendsten Schriften, die gegen die FC ausgegangen ist (KMüller, Bek. 799 ff.). Seine Bemühungen fanden aber Widerstand im Lande, und sein Tod 1604 endete die Sache.

6. Hessen und Lippe.

Literatur: HHeppe KG. beider Hessen. 2 Bde. Marb. 1876. Ders. G. der hess. Generalsynoden von 1568—82. 2 Bde. Kassel 1847. Ders., Die Einführung d. Verbesserungspunkte 1604—10. Marb. 1853. WMünscher, Versuch einer G. d. hess. ref. Kirche. Kassel 1850. Hyperius: Achelis in RE 8, 500 ff.; KFMüller. Kiel 1895. WDiehl in AhessG NF 2. AFalkmann, Graf Simon VI. 3 Bde. Detm. 1869 ff. SPiper, Die Reformierten und die Mennoniten Altonas. Alt. 1893.

1. Die Stellung des hessischen Landes war unter Philipp nie eine exklusiv lutherische, sondern immer den Beziehungen zu Strassburg und durch dieses zur Schweiz offen gewesen. Dem Interesse Philipps für Zwingli und Butzer folgte das für Bullinger und seine Schriften. Einer der hervorragendsten Marburger Professoren, Andr. Hyperius, trägt teils melanchthonisches, teils calvinisches Gepräge. Noch 1564 wurde bei Marburger Promotionen auf die Variata verpflichtet (ZhTh 24, 155 ff.); die KO von 1566 trägt vermittelnden melanchthon. Charakter. Philipps Testament verwies für die Abendmahlsfrage auf die Vereinbarungen der Wittenberger Konkordie von 1536. Nach seinem Tode 1567 wurden die Territorien geteilt, hielten aber zunächst noch zusammen (gemeinsame KO von 1574 mit wesentlich luther. Charkter), obwohl sich bereits in Niederhessen

eine entschiedene Richtung zum ref. Typus zeigte, während in Oberhessen (Aegid. Hunnius) das luther. Bekenntnis Geltung hatte. Unter dem Einfluss des Landgrafen Wilhelm IV. von Niederhessen wurde die FC abgelehnt, während ein Teil der Oberhessen unterschrieb. Auf den gemeinschaftlich bis 1582 gehaltenen Generalsynoden jener Jahre zeigten sich daher manche Schwankungen, und die Reibungen beider Richtungen nahmen zu, so dass man schliesslich darauf verzichten musste, die Vertreter der Geistlichen Gesamthessens noch weiter zu versammeln. Einen entscheidenden Schritt weiter ging dann in Niederhessen (Hessen-Kassel) der theologisierende, calvinisch gesinnte Landgraf Moritz durch die sog. „Verbesserungspunkte“ 1605, nachdem ihm 1604 durch den Tod des Landgrafen Ludwig auch ein Teil von Oberhessen (Marburg) zugefallen war.

Diese Punkte erklären sich 1. gegen die gefährlichen und unerbaulichen Disputationen von der Person Christi und der Ubiquität; 2. für die ref. Einteilung der Gebote und die Abschaffung der Bilder (2. Gebot!); 3. für den Ritus des Brotbrechens beim Abendmahl. Unter Berufung auf den früheren vermittelnden Bekenntnisstand und die Beschlüsse der früheren Generalsynoden konnte M. behaupten, dass hierin eine Religionsänderung nicht liege. Die Sache erregte aber die heftigsten Kämpfe im Lande, rief aktiven und passiven Widerstand hervor, und die Rücksichtslosigkeit des Landgrafen schlug dem kirchlichen Leben des Landes schwere Wunden[1]; die luth. Theologen in Marburg wurden entlassen und durch philippistische ersetzt. Das Bekenntnis der Generalsynode von 1607[2] mit wesentlich philippistischer Grundrichtung, sowie dem entsprechend eine Ueberarbeitung des lutherischen Katech.[3] bezeichnen doch nach Lage der Dinge trotz der Berufung auf Luther, CA und Apologie den Anschluss der Kirche von Hessen-Kassel an die ref. Kirchen. (Im Gegensatz gegen Marburg gründete nun der luth. Landgraf Ludwig V. von Hessen-Darmstadt die Universität Giessen 1607, mit den von Marburg vertriebenen Theologen Leuchter, Winckelmann u. Mentzer)[4]. Doch widerrieten die Marburger Theologen selbst die Einführung des Heidelb. Kat. im Pädagogium zu Marburg, obwohl er der beste sei, weil ja die Vorstellung festgehalten wurde, dass Niederhessen nicht einen Konfessionswechsel vollzogen habe. Tatsächlich kam jener freilich zu immer allgemeinerer Geltung. Am Leipziger Gespräch 1631 finden wir denn auch Hessen-Kassel auf ref. Seite beteiligt. Unter den Verwicklungen des 30jährigen Krieges wurde der Teil Oberhessens, den Moritz erlangt hatte, ihm durch Reichshofratsspruch aberkannt wegen der dem Testamente Ludwigs IV. zuwiderlaufenden Religionsveränderung; derselbe kam zeitweilig unter Hessen-Darmstadt, infolge dessen hier das Luthertum wiederhergestellt wurde. Kassel stand jetzt auf schwedischer, Darmstadt auf kaiserl. Seite. Nach dem west-

[1] „In heilloser Verblendung war er fest entschlossen, jedes Hindernis, das seiner Sache im Wege stand, mit der Kraft seines fürstlichen Armes zu Boden zu schlagen.“ Heppe, Verbesserungspunkte S. 99.

[2] Heppe, Verbesserungspunkte S. 71 ff. KMüller, Bek. 817 ff.

[3] KMüller, Bek. 822 ff.

[4] WMBecker in Mitt. d. Oberhess. GV 1901, 40 ff.

fälischen Frieden erlangte zwar Hessen-Kassel (Landgräfin Amalie) einen Teil von Oberhessen wieder; aber das inzwischen hier befestigte Luthertum wurde nun nicht weiter angefochten.

2. In der Propaganda des Calvinismus in Norddeutschland spielt Moritz eine hervorragende Rolle. Nicht nur, dass er auf Joh. Sigismund (s. u.) massgebenden Einfluss gewinnt, sondern auch auf seinen Vetter Joh. Adolf v. Holstein-Gottorp, der nur den letzten Schritt des Uebertritts scheute, aber Altona den Reformierten öffnete. Moritz' Schwager, Graf Ernst v. Schauenburg erschliesst ihnen die Herrschaft Pinneberg. Unter dessen Schwager, Graf Simon VI. verdrängten auch in der Grafschaft Lippe um 1602 die ref. Kultusformen die luth.; indessen leistete die Stadt Lemgo zähen Widerstand und erreichte unter Simon VII. das Zugeständnis luth. Religionsexerzitiums (RE 11, 516 f.). In der Grafschaft Bentheim-Tecklenburg fand ref. Anschauung schon seit 1562 durch Gräfin Anna Eingang; ihr Sohn Arnold führte auch ref. Kultusordnung ein, 1604 wurden auch Presbyterien errichtet (Bekenntnis von 1613 bei KMüller, Bek. 833 f.).

7. Kurbrandenburg und Schlesien.

Literatur: Hering, Hist. Nachricht v. d. ersten Anf. der evg.-ref. K. in Brandenburg. Halle 1778. Ders., Beiträge zur G. d. evg.-ref. K. in den preuss. Ländern. Bresl. 1784. JSchmidt, Zur G. d. Kurf. Joh. Sig. 4 Progr. Schweidnitz 1858/66. GKawerau in RE 18, 331 ff. Wangemann, Joh. Sig. u. P. Gerhardt. Berlin 1884. OSeeger, Zur Konf. Sigismundi. Berlin 1899. RKniebe, Der Schriftenstreit über die Ref. J. Sig.s Halle 1902.

1. Von ganz besonderer Bedeutung wurde endlich der Uebertritt des Kurf. Joh. Sigismund von Brandenburg. Als junger Prinz hatte derselbe noch unter Joh. Georg 1593 den Revers ausstellen müssen, beim Luthertum und der FC bleiben zu wollen. Aber schon unter seinem Vater Joachim Friedrich (1598—1608) war der schroffe Standpunkt des Grossvaters Joh. Georg verlassen worden, der Blick richtete sich auf die gemeinsamen Interessen des Protestantismus in Deutschland, der blinde Hass gegen die Calvinisten liess nach. Er leitete die Politik ein, die Preussen und Rheinland für Brandenburg erwarb, löste den Anschluss an Kursachsen und an Habsburg, näherte sich seit 1587 der Kurpfalz. Schon 1588 sandte er seine Söhne auf die Strassb. Univ., liess im Blick auf die rheinische Erbschaft seinen Sohn Joachim Ernst seinen ersten Feldzug 1602 unter Moritz von Oranien machen, sendete Joh. Sigismund nach Heidelberg und schloss 1605 ein förmliches Bündnis mit Kurpfalz. Gleichwohl hatte er noch 1602 die FC aufs neue sanktioniert, und Joh. Sigismund war diesem Revers beigetreten. Dieser aber wurde durch den Aufenthalt in Strassburg, durch seine Berührung mit Friedrich IV. von der Pfalz — sein Sohn Georg Wilhelm heiratete eine Pfälzer Prinzessin —, das Studium der Con-

cordia discors des Hospinian (S. 289) und seine Beziehungen zu Landgraf Moritz von Hessen, der 1613 in Berlin weilte, in dieser freieren Haltung bestärkt und ref. Einflüssen zugänglich. In seiner Umgebung fehlte es nicht an Theologen (Salomo Fink)[1], die vom Philippismus aus zu calvinischen Neigungen fortgeschritten waren. Schon vor seinem Regierungsantritt war er innerlich für den Calvinismus gewonnen; der Uebertritt seines Bruders Ernst, der die brand. Ansprüche auf Jülich-Cleve am Rhein vertreten musste und 1610 aus Ueberzeugung Calvinist geworden war, und die Beschwerde der Berliner Geistlichen gegen dessen ref. Abendmahlsfeier und der Stände gegen Fink nötigten ihn, mit seinem Bekenntnis offen hervorzutreten[2].

2. Am 25. Dez. 1613 liess er sich im Dom ref. Abendmahl reichen, nachdem er den Geistlichen erklärt: er beabsichtige keine Herrschaft über die Gewissen, aber die Obrigkeit habe auch das Recht, sich nach ihrem Gewissen predigen zu lassen[3]. Bei der grossen Erregtheit im Lande, die um so begreiflicher war, als bisher der Religionswechsel der Obrigkeit stets den des Landes nach sich gezogen hatte, begnügte er sich damit, durch Mandat vom 24. Febr. 1614 das Schmähen von den Kanzeln zu verbieten; seine anfänglichen Versuche, die Variata dem Lande als Lehrgrundlage zu geben, liess er fallen; einer Disputation mit den Hoftheologen sowie mit dem Heidelberger Prof. Abraham Scultetus entzogen sich die luth. Theologen des Landes, nachdem ihr Wortführer Gedicke, einst des Kurfürsten Erzieher, aus Furcht vor persönlicher Gefährdung die Flucht ergriffen hatte. Sigismund veröffentlichte nun auch sein Bekenntnis (Conf. Sigismundi, 1614)[4]; es will das der verbesserten CA und Reinigung des Luthertums von der „papistischen Superstition" sein. Die Prädestination wird darin gelehrt, aber ihre Konsequenzen werden zugleich abgelehnt. Die Unklarheiten, die das Bekenntnis hier aufweist, lassen erkennen, dass er in diesem Punkte nicht so calvinistisch dachte als seine theol. Berater[5]. Entschieden wird dagegen Farbe bekannt in der Verwerfung der Ubiquität und des Exorzismus, sowie in der Forderung des Ritus des Brotbrechens. Er hoffte auf freiwilligen Anschluss der Kirche seines Landes und hätte diese gern auf den Zustand vor der FC zurückgebildet; daher schaffte er die Verpflichtung auf diese ab. Bei einzelnen Theologen fand er Unterstützung, so vor allem bei

[1] Dieser führte 1614 in seinem „Sakramentsspiegel" eine überaus rohe Polemik gegen die luth. Abendmahlslehre und Praxis (vgl. Unsch. Nachr. 1729, S. 217), wie denn überhaupt über den luth. Eiferern, deren Exzesse oft notiert worden sind, die calvinischen Heisssporne mit gleicher Intoleranz und Schmähung des Gegners nicht vergessen werden dürfen.

[2] Unbegründet ist es, seinen Uebertritt aus politischen Erwägungen herzuleiten. Vgl. Wangemann S. 14 ff.

[3] Vgl. den Erlass an die Räte 12. Dez. 1613 bei LKeller, Die Gegenref. in Westf. u. am Niederrhein III 219 ff.

[4] KMüller, Bek. 835 ff.

[5] Die Beschickung der Dortrechter Synode lehnte der Kurfürst ab, der auch für seine Person Universalist war, vgl. Wangemann S. 59.

dem GS und Prof. zu Frankfurt a. O. Chr. Pelargus. Aber in grösserem Umfange konnte er bei der Gereiztheit der Parteien und dem geschlossenen Widerstand der Stände seine Unionsgedanken nicht durchsetzen, und er war besonnen genug, den Aufhetzungen seiner calvinischen Umgebung nicht Folge zu geben, auf jede Anwendung von Gewalt zu verzichten, auch den Ständen einen beruhigenden Revers (5. Febr. 1615) auszustellen, nach welchem er z. B. auch in den Stellen landesherrl. Patronats keiner Gemeinde wider deren Willen einen ihr verdächtigen Prediger aufdrängen wollte. Freilich machte er, da das geltende Recht ihm auch „die Einführung der Religion als höchstes Regal frei und ohne Limitation" erlaubt hätte, mancherlei Anstrengungen, seinen Anschauungen Verbreitung zu schaffen und die diesen Entgegenkommenden zu schützen: der theol. Fakultät zu Frankfurt a. O. gab er z. B. Bestimmungen, die das exklusive Luthertum ausschlossen. Infolge dessen galt diese dem Lande als reformiert, die Geistlichkeit suchte daher in Wittenberg ihre Vorbildung. Im ganzen blieb aber doch die luth. Landeskirche ungekränkt in ihrem Bestande: er begnügte sich, daneben den Reformierten freie Religionsübung und gleiche Anerkennung zu schaffen. Es bildeten sich fast nur in Anschluss an die Orte, wo kurfürstliche Hofhaltung war (Schloss-, Hofprediger), einzelne kleine ref. Gemeinden. Ging das alles auch nicht ohne Reibungen, Misstrauen und Kampf ab, so wurde doch hier der territoriale Gedanke zugunsten des paritätischen erfolgreich durchbrochen, zugleich aber auch der Grund zu der Unionspolitik der Hohenzollern gelegt. Nächste Folge aber war eine Verfeindung Sachsens und Brandenburgs, die zur Schwächung des Protestantismus im 30jährigen Kriege manches beigetragen hat.

3. Auch in Schlesien hatte der Philippismus zahlreiche Freunde gefunden: Breslau hielt am Corp. Philipp. fest, auch in den Herzogtümern Brieg und Liegnitz wurde es noch 1601 als Lehrnorm aufgestellt. Aber einerseits machte das strenge Luthertum Fortschritte, andrerseits schritten die Melanchthonianer zum Calvinismus weiter. So erwies sich die Stiftung des Gymn. Schönaichianum in Beuthen a. O. durch Georg v. Schönaich, das dem Philippismus eine Art Universität bieten sollte, nur als Vorfrucht für den Calvinismus. Bei Beginn des böhmischen Krieges trat Herzog Johann Christian von Brieg offen zum Calvinismus über (1619), und in Breslau erlangten die Reformierten von dem neuen Böhmenkönig Friedrich am 5. März 1620 die Gestattung „freien Exerzitiums der ref. Religion" — eine Freiheit, die ihnen freilich bald genug durch des Krieges Wechselfälle verloren ging.

8. Die niederrheinische Kirche.

Literatur: MGöbel, G. d. christl. Lebens in der rhein.-westf. K. I. Koblenz 1849. AWolters, Ref.-G. d. Stadt Wesel. Bonn 1868. Krafft, Ueber die Quellen d. G. der evg. Bewegungen am Niederrhein in ThArbrhPrV 1, 1 ff. Ders., 4, 107 ff. LKeller, Die Gegenref. in Westf. u. am Niederrhein. 3 Bde. Lpz. 1881—95. Ders., PrJb 1881. JHeidemann, in Weseler Gymn.-Progr. 1853 u. 1858. Simons in Halte was du hast 17, 155 ff. Ders., Niederrhein. Synodal- u. Gem.leben. Freib. 1897. MLossen, Briefe von Andr. Masius u. seinen Freunden. 1538—73. Lpz. 1886. Monheim: FEKoldewey. Lpz. 1898; Simons in RE 13, 355. Buscoduc.: Krafft in Z. berg. G.-Ver. 26, 213 ff. Bommel: Krafft in Monatsschr. f. rhein.-westf. G.-Forsch. 2, 224 ff. vanMeer, De Synode te Emden 1571. 's Hage 1892.

1. Ganz anders ging es mit der Entstehung der ref. K. am Niederrhein (Cleve) zu. Der „erasmischen“ Reformbestrebungen von Johann III. u. Wilhelm IV. unter Mitwirkung des Humanisten Konrad Heresbach ist bereits gedacht (S. 121, 149). Auch der treffliche Schulmann Joh. Monheim, der seit 1545 die Düsseldorfer gelehrte Schule zu grossem Ansehen brachte und dessen Katechismus 1560 (neu herausgegeben von HSACK 1847) einen wesentlich evg. Standpunkt (wenn auch ohne direkten Angriff der kath. Lehre) vertritt, darum aber auch auf Betrieb der in Köln angesiedelten Jesuiten verboten wurde (o. S. 233), ist hier zu nennen. Jene halbe und vermittelnde landeskirchl. Reform erlag, nachdem sie noch 1558 sich wieder entschiedener evg. Reformen zugewendet, schon 1570 der von den Jesuiten geführten Gegenreformation um so leichter, als die Landeskirche ja immer für kath. hatte gelten wollen.

Lebenskräftige Keime lagen dagegen in den selbständigen, ihr Dasein mühsam behauptenden evg. Gemeinden. Nach dem Sturz der Wiedertäufer, dem unglücklichen Ausgang des Geldernschen Krieges 1543 und der verunglückten Kölner Reformation hatte die evg. Sache ihren Halt an einem grossen Teil des niederrheinischen Adels und besonders an der Stadt Wesel.

Auch hier hatten zunächst luth. Anschauungen gewirkt (1543 Verbot der Messe durch den Rat, Anstellung luth. gesinnter Geistlichen [Nic. Buscoducensis]; Geltung der CA und der „Kölner Reformation“, also etwa im Sinne Mel.s und Butzers). Als 1545 die ersten niederländischen (wallonischen) Flüchtlinge vor Karls V. Blutplakaten flüchtend in Wesel Aufnahme fanden, mussten sie ein mildluth. Bekenntnis mit Verwerfung der Sakramentierer unterschreiben (WOLTERS S. 455). „Niemand ahnte damals, dass auf diesem armen Haufen von Tuchwebern, auf der aus ihnen sich bildenden Flüchtlingsgemeinde die Zukunft der evg. Kirche von Wesel, ja der evg. Kirche des Niederrheins beruhe.“ Nach dem Schmalk. Kriege wurden in Wesel (wie in Soest und Lippstadt) alle evg. Lehrer vertrieben, kath. Lehre und Kultus wiederhergestellt. Aber die Bürgerschaft blieb der evg. Lehre treu, erbaute sich in der Stille und erfüllte sich umsomehr mit antipapistischem Geiste. 1554 fand ein Teil der Londoner Flüchtlinge (Wallonen, Franzosen und Engländer), die durch die kath. Maria vertrieben waren, in Wesel Aufnahme und verhalfen der Stadt zu einem Aufschwung in industrieller und kommerzieller Beziehung. Doch wollte man den Fremden die selbständige Existenz als unabhängige Gemeinde nicht gestatten, auch nicht den Anschluss an die bestehende Wallonengemeinde, sondern der Rat verlangte, den herkömmlichen luth. Anschauungen von der Pflicht der Obrigkeit entsprechend, Anschluss an die bestehende luth. Kirche. Das veranlasste fortgesetzte Reibungen, Glaubensexamina u. dgl. ebenso hier wie aller Orten, wo man sie aufnahm. Nun wollten in Wesel der Rat und die durch Til. Hesshusen inzwischen für ein schärferes Luthertum gewonnene Geistlichkeit angesichts des Heidelberger Sakramentsstreites 1559 und des Sieges des ref. Kirchenwesens in der Pfalz die hievon stark beeinflusste Bürgerschaft beim Luthertum festhalten und forderten 1561 Verpflichtung auf ein neues, streng luth. Bekenntnis (Conf. Wesaliensis)[1]. Aber nicht nur jene Fremden weigerten sich entschieden, sondern es machte sich auch unter ihrem wachsenden Einfluss und unter Mitwirkung der Ereignisse in der Pfalz in einem Teil der Geistlichen und unter den Bürgern ein Umschwung bemerkbar (1564).

---

[1] GÖBEL I 405 ff. WOLTERS S. 456 ff.

Der Exorzismus bei der Taufe wurde zunächst gegen den streng luth. Plateanus freigestellt und dann durch den Niederländer Nicol. Rollius[1] die Einführung des Heidelb. Kat., gegen den Hesshusen, als Gast in Wesel weilend, masslos geeifert hatte, durchgesetzt und damit der Uebergang zur ref. Konfession begründet.

2. 1567 erfolgte die letzte grosse Einwanderung aus den Niederlanden zu Tausenden in alle grossen und kleinen Städte des Rheingebiets. Eben war (1566) die erste konstituierende Synode der niederl. Kirchen — meist von belgischen Gemeinden beschickt — in Antwerpen gehalten worden, als diese ganze, vorwiegend wallonische Kirche durch Alba ausgetrieben wurde und nun in Westdeutschland (von der Pfalz bis Wesel und Emden) Zuflucht suchte. Diese Gemeinden, „die unter dem Kreuz sitzen und durch Deutschland und Ostfriesland verspreiet sind", hielten, obwohl sie jetzt sowohl in Wesel als in der Grafschaft Mörs (wo Graf Hermann seit 1560 besonders durch den aus Wesel vertriebenen Heinrich Bommel, den Verfasser der oeconomia christiana [S. 197], hatte reformieren lassen) ref. Kirchentum vorfanden, an ihrer Selbständigkeit fest; sie brachten ja ihre Gemeindeverfassung mit und hielten daher zu ihrer Neuorganisation 1568 ihren Nationalkonvent zu Wesel, eine vorberatende Versammlung einflussreicher Flüchtlinge[2], und 1571 ihre Synode zu Emden[3] (beide unter Beteiligung des von der Pfalz erbetenen Peter Dathenus aus Ypern, des Hofpredigers Friedrichs III.). Dies wurde für die Gestaltung des kirchlichen Lebens am Niederrhein von höchster Bedeutung. Denn während an manchen Orten die Flüchtlingsgemeinden bald wieder ausgetrieben wurden (in Aachen und Köln von den Katholiken, aber auch in Frankfurt a. M. schon 1561 von den Lutheranern), wurde ihnen anderwärts (Emden, Emmerich, Cleve) Duldung zu Teil; ja in Wesel und am ganzen Niederrhein siegten ihre Anschauungen über das noch vorhandene Luthertum, und damit zugleich gewann ihre KVerfassung Verbreitung.

Nach den Emdener Beschlüssen sind die Gemeinden der Exulanten in drei Provinzen unterschieden: die deutschen und ostfriesischen, die „unter dem Kreuz" (belgisch-niederländischen) und die erst noch zu organisierenden englischen. Es ist nicht ein Landeskirchentum, sondern eine freie Vereinigung von Gemeinden, die durch gemeinsames Bekenntnis (Conf. Belgica und Gallica; Genfer, resp. Heidelb. Kat.), durch KZucht der Presbyterien und durch Synoden zusammengehalten wird; eine zu der sonstigen Gestaltung des prot. Kirchentums auf deutschem Boden stark kontrastierende Erscheinung. Nun schloss sich zunächst die deutsche Gemeinde der Stadt Wesel unter ihrem Pastor Heitfeld der niederländisch-clevischen Synode an (1579); die übrigen niederrheinischen ref. Gemeinden folgten nach und nach diesem Vorgang, fügten sich also in den Organismus der niederländischen Nationalkirche ein. Da nun um dieselbe Zeit der politische Umschwung in den Niederlanden den Exulanten die Rückkehr ermöglichte, und ein grosser Teil von ihnen wirklich zurück-

---

[1] Ein Irrtum Teschenmachers hat diesen zum Hofprediger Herzog Wilhelms gemacht. Vgl. Monatsschr. für rhein.-westf. G.-Forsch. 2, 226.

[2] Richter, KOO II 310 ff.; vollständiger bei Wolters S. 335 ff. u. Werke d. Marnix-Vereinigung II 3, 9 ff.

[3] Richter II 339 ff. Werke d. Marnix-Vereinigung II 3, 55 ff. van Meer S. 229 ff.

kehrte, so gewann das deutsche Element unter den Zurückbleibenden das Uebergewicht, ihre Synode bestand zuletzt mehr aus inländischen deutschen als aus niederländischen Exulantengemeinden. Als daher die clevesche Synode nach langer Unterbrechung (wegen Besetzung des Landes durch die Spanier im jülich-cleveschen Erbfolgestreit) 1603 wieder zusammentrat, bediente sie sich nicht mehr der holländischen, sondern der deutschen Sprache; sie blieb aber in organischem Zusammenhang mit der Kirche der Niederlande, beschickte deren Synoden und erkannte die auf den Synoden von Dortrecht (1578) und Middelburg (1581) aufgestellten KOO an.

3. Zur cleveschen Synode trat bald auch eine jülichsche. Niederländische, in den Städten verstreute Elemente bilden auch hier den Ausgangspunkt (Aachen und Köln). Zur Organisation aber kam es durch den Eintritt der Grafschaft Mörs. Unter dem Schutz des Grafen Adolf von Nüenar-Mörs fand in Bedburg (Bedburreifferscheid) 1571 der erste Klassenkonvent der Bezirke Aachen, Jülich, Düren, Köln und Neuss statt. An der ersten jülichschen Provinzialsynode 1572 nahmen auch die bergischen Gemeinden teil, „heimliche“ Gemeinden, Gemeinden „freiwilliger Christen“, die sich trotz fortwährenden Druckes erhielten, von reisenden Predigern oder von erleuchteten Brüdern in der Stille versorgt, durch den Heidelb. Kat. als ihr Bekenntnis geeint, unter allen Verfolgungen doch wieder durch einflussreiche Gönner geschützt. Seit dem Ende des Jahrhunderts[1] konstituierten sich diese bergischen Gemeinden als bergische Provinzialsynode und nahmen bald darauf ihrerseits die Emdener Beschlüsse an. Ihre Versammlungen mussten sie anfangs wiederholt in tiefer Verborgenheit halten. 1610 lösten sich diese (jülich-cleve-bergischen) Gemeinden von der jetzt unnatürlich gewordenen Verbindung mit den Niederlanden und hielten ihre erste eigene Generalsynode (Keller III 38 ff., 172 ff.).

Eigentümlich gestalteten sich die Verhältnisse in der westfälischen Mark und den benachbarten Gegenden. Hier ging die lutherisch geartete Reformation von den bürgerlichen Gemeinwesen der Städte aus, deren Magistrate die kirchlichen Dinge in die Hand nahmen. Das KWesen der einflussreichen Stadt Soest wurde hier für weitere Kreise massgebend; der Anschluss dieser Stadt an die Konkordie wurde für die Befestigung des Luthertums entscheidend. Man schloss sich hier im ganzen an das Luthertum der niedersächsischen Kirchen an. Indessen entstanden auch in der Mark — unter grossen Schwierigkeiten — einzelne ref. Gemeinden, die dann ihren Anschluss an die ref. Kirchen in Jülich, Cleve und Berg suchten.

Fünfte Abteilung.

Der Kampf zwischen Reformation und Gegenreformation.

Erstes Kapitel.

Die Gegenreformation in Spanien und den Niederlanden.

1. Die Vernichtung evg. Regungen in Spanien, 1557 ff.

Quellen u. Literatur: Obras antiguas de los Españoles reformados. 20 t. 1847—70. Biblioth. Wiffeniana. Spanish Reformers descr. by EBöhmer.

[1] Erste bergische Synode 1589 zu Neviges (fünf Gemeinden).

2 vol. Strassb. u. Lond. 1874—83. ALLORENTE, Krit. G. d. span. Ref. Deutsch von HÖCK. Gmünd 1819 (über seine Glaubwürdigk. s. SCHÄFER, Beiträge I 24 ff.). ADECASTRO, Hist. de los Protest. Espagñoles. Cadiz 1851, deutsch von HHERTZ. Frankf. 1866. THM'CRIE, G. d. Ausbreit. u. Unterdrück. d. Ref. in Spanien, deutsch von PLIENINGER. Stuttg. 1835. MMENENDEZ Y PELAYO, Hist. de los Heterodoxos Españoles. Madr. 3 t. 1880—82. WILKENS, G. d. span. Protestantism. Gütersl. 1888. ESCHÄFER, Beiträge zur G. des span. Protestantismus u. d. Inquisition. 3 Bde. Gütersl. 1903; ders., Sevilla u. Valladolid. Halle 1903; ders. in ZKG 21, 399 ff.; ders. in ARG 2, 1 ff. 109 ff. EBÖHMER, Franzisca Hernandez u. Frai Franz. Ortiz. Lpz. 1865. Ueber Enzinas: STROBEL, Neue Beitr. V 213 ff.; ZKG 13, 338 ff., 346 ff.; ZhTh 40, 387; seine „Denkwürdigkeiten vom Zustande der Niederl. u. s. w.“, deutsch von HBÖHMER. Bonn 1893. Ueber Carranza: HLAUGWITZ, B. Carr. Kempten 1870. GAMS, KG in Spanien III 198 ff. Ueber Luis de Leon s. o. S. 268. BENRATH, Art. Ximenes, Carranza, Inquisition in RE. MAURENBRECHER, Studien u. Skizzen. Lpz. 1874; G. d. kath. Ref. I 37 ff. Ders., Die Lehrjahre Philipps II. HTb 6. F. 2, 271 ff. EMARCKS, Ph. II. in PrJbb 73, 193 ff. MHUME, Philipp II. London 1897. HCHLEA in ZKG 14, 193 ff. HINSCHIUS in ZKR 7, 76 ff.

1. Spanien, durch Ferdinand und Isabella zur einheitlichen Monarchie geführt, verdankte seine frisch aufstrebende Macht der engsten Verbindung der politischen Massregeln mit den kirchlichen Ideen; ein streng kath. königl. K. Regiment wahrte ebenso erfolgreich die Prärogative der Krone dem Papst gegenüber, wie es das ganze Land im kath. Glauben und in kath. Frömmigkeit zu vereinigen suchte. Die Inquisition, ein kirchlicher, aber mit königlichen Waffen ausgestatteter Gerichtshof, verband staatliche und kirchliche Machtmittel zur Reinerhaltung des Landes gegen Mauren, Juden und Ketzer. Der jahrhundertelang geführte Kampf mit den Mauren hatte im Volksbewusstsein kath. Glauben und stolzes Nationalgefühl aufs engste verbunden. Bedeutende Anstrengungen wurden gemacht, den Klerus innerlich auf kath. Grundlagen zu erneuern und eine religiöse Wiedergeburt der Kirche zu schaffen. Die Klöster wurden reformiert, der Klerus diszipliniert. Kardinal Mendoza und sein Nachfolger im Erzbistum Toledo, Franziscus Ximenes, ragen besonders hervor. Die Hochschulen von Salamanca, Alcala, Sevilla, Toledo kamen zu hoher Blüte. So erlebte hier der Katholizismus einen Aufschwung, der ihm grössere Widerstandskraft gegen die auch hier sporadisch eindringenden evg. Elemente verlieh; aber dass diese Lebenskräfte durch rücksichtslose Gewalt vertilgt wurden, hat dann die Erstarrung des geistlichen Lebens inmitten der kath. Formen zur Folge gehabt. (Vgl. o. S. 218 f.)

Auch Spanien hatte seinen Humanismus gehabt, der für Erasmus schwärmte und in seiner Weise Kritik an mönchischer Rohheit und Unwissenheit übte; der kaiserliche Sekretär Alf. Valdés repräsentierte diese Richtung am Hofe Karls V., aber sein Libell (oben S. 74) rief auch in Spanien das Einschreiten der Inquisition gegen alle Erasmianer hervor. Aber schon seit 1521 drangen auch L.s Schriften über die Pyrenäen vor, und auswärts studierende Spanier kamen in noch nähere Berührung mit der evg. Bewegung. Unter dem Klerus und in den höheren Ständen regten sich unter Karls Regierung lutheranisierende Tendenzen. Aber sofort wird 1521 die Einfuhr evg. Schriften strengstens verboten und jedermann wird die Anzeige „luther.“ Aeusserungen oder Handlungen bei schwerer Strafe zur Pflicht gemacht; so hören wir denn (1535), dass die Furcht vor

Gefängnis und Scheiterhaufen Erasmianer und Lutheraner nicht aufkommen lasse (JGG 13, 194). Nur an zwei Orten kam es vorübergehend zur Sammlung kleiner evg. Gemeinden; zunächst in Sevilla. Der 1533 an die Kathedrale berufene Prediger Constantino Ponce de la Fuente (Bibl. Wiff. II 1 ff.) übte durch sein gepredigtes wie durch sein geschriebenes Wort (bes. la confession de un pecador penitente, 1544) eine bedeutende Wirkung aus, unangefochten, so lange er vorsichtig ohne Polemik gegen die Kirche Verinnerlichung und Vertiefung predigte nach Weise der mystischen Theologie. An seine Seite trat nach einigen Jahren der Kanonikus Juan Gil (Egidio), angeregt und auf die hl. Schrift hingewiesen durch einen wunderlichen Asketen, Rodrigo de Valer, der als Strassenprediger wider das Verderben der Kirche eiferte — man betrachtete diesen als unschädlichen Narren, den man schliesslich einsperrte —; jedenfalls machte Gil c. 1540 eine tiefgehende Umwandlung durch und wirkte nun neben Constantino öffentlich und privatim für die Verbreitung der biblischen Heilslehre. Beider Wirksamkeit sammelte einen kleinen Kreis von Gläubigen, die in der Stille die Bibel und evg. Schriften zu lesen begannen; auch in einige Klöster drang evg. Erkenntnis ein, und einige Geistliche wurden gewonnen. Die Inquisition ermittelte hernach etwa 130 Mitglieder, die sich in kleinen Konventikeln zusammengefunden. Als Gil zu einem Bistum befördert werden sollte, wurde er 1552 durch seine Feinde denunziert und von der Inquisition verhaftet. Er beugte sich, leistete Widerruf und wurde zu Gefängnis verurteilt. Da Constantino jahrelang im Gefolge des Kaisers und dann König Philipps als Hofkaplan abwesend war, so war die kleine evg. Gemeinde bis 1555 verwaist. Einzelne hatten die Flucht ergriffen, so Juan Perez, der nach Genf ging, wo er sein spanisches NT. 1556 drucken liess. Andre Familien flüchteten gleichfalls nach Genf. In Sevilla aber war 1554 ein Jesuitenkolleg errichtet, — denn Borgia hatte den evg. Gehalt der Predigten Constantinos erkannt und wollte den „Giftschlangen“ nachspüren. Constantino predigte wieder seit 1555 unter grossem Zulauf, aber beständig umlauert. Die Gefahr, in der er schwebte, erkennend, griff er zu dem seltsamen Mittel, dass er sich selbst zum Eintritt in den Jesuitenorden meldete — aber er wurde abgewiesen. Eine Sendung verbotener Schriften, darunter auch scharf polemischer[1], wurde 1557 in Sevilla entdeckt, und nun griff die Inquisition zu. Die Verhöre mit den ersten Gefangenen führten zu immer neuen Verhaftungen, und am 24. Sept. 1559 fand das erste Auto de Fé (actus fidei) statt, ein zweites folgte am 22. Dez. 1560 nach, — Constantino war inzwischen im Gefängnis gestorben. Noch zweimal im J. 1562 dasselbe Schauspiel, und die Gemeinde in Sevilla war bis auf einzelne Nachzügler vernichtet. Nur wenige waren geflohen: ausser Perez, der noch etliche Jahre die kleine spanische Gemeinde in Genf als Prediger versorgte und weiter literarisch für die Evangelisation seiner Landsleute tätig war, auch Cassiodoro de Reina, dem die Uebersetzung der Bibel ins Spanische Lebensaufgabe wurde, und der in Frankfurt a. M. und dann in London spanische Flüchtlingsgemeinden bediente und schliesslich in Basel 1569 seine Bibel vollendete.

2. Ein andrer Kreis heimlicher Protestanten hatte sich durch die Tätigkeit

---

[1] Einen Ueberblick über die spanische Literatur, welche die Inquisition zu vernichten gebot, gewährt der in Castros G. (deutsche Ausg. S. 305 ff.) abgedruckte Index des Generalinquisitors Quiroza von 1583.

eines durch die Schriften des Juan Valdés erleuchteten Italieners, Carlos de Seso, seit 1556 in Pedrosa und von dort her 1557 auch in Valladolid zusammengefunden, der durch geistlichen Briefwechsel, Lesen evg. Bücher und Zusammenkünfte mit recht formloser Abendmahlsfeier sich zu stärken suchte. Auch der kaiserliche Hofkaplan Dr. Augustin Cazalla gehörte dem Kreise an. Aber Verrat brachte schon im April 1558 die Inquisition auf die Spur, eine Verhaftung zog die andre nach sich, die z. T. Geflüchteten wurden ergriffen und zurücktransportiert, und am 21. Mai und dann wieder am 8. Okt. 1559 — diesmal in Gegenwart König Philipps und des Hofes — fanden die schrecklichen Autos statt, die auch hier den Protestantismus vernichteten. Nur wenige der Gefangenen waren unter den Aengsten der Kerkerhaft und der Verhöre standhaft geblieben. Aber den „Reuigen", soweit sie selber Ketzerlehren verbreitet hatten, half ihr Widerruf nichts. Paul IV. hatte am 4. Jan. 1559 entschieden, dass auch sie dem weltlichen Arm übergeben werden sollten.

Bei diesen Verhören fiel auch Verdacht auf den Dominikaner Barth. Carranza, seit 1557 EB von Toledo, und auf seinen 1558 erschienenen Katechismus, auf den Mann, der selber eifriger Ketzerrichter gewesen und Karl V. die Sterbesakramente gereicht hatte. Auch er wurde verhaftet. 17 Jahre währte der gegen ihn angestrengte Prozess; Philipp rang für seine spanische Inquisition mit dem Papst um die Prärogative, den ersten spanischen Prälaten zu richten. Das Trident. Konzil nahm sich seiner an und erklärte seinen Kat. für unverfänglich. Pius V., selber Dominikaner, zog den Prozess nach Rom; endlich wurde Carranza unter Gregor XIII. zur Abschwörung von 16 ketzerischen Sätzen, zu Suspension und den üblichen Pönitenzen verurteilt (1576), starb aber wenige Tage darauf. Auch der gelehrte, als Dichter hervorragende Augustiner Luis de Leon, Prof. zu Salamanca, musste wegen geringen Verdachts (dass er z. B. behauptet hatte, die Vulg. sei der Verbesserung fähig) 5 Jahre im Gefängnis zubringen.

Andre Spanier erhielten erst im Ausland Berührung mit der Reformation. So jener 1546 zu Neuburg an der Donau auf Veranstaltung des eignen Bruders gemordete Juan Diaz (o. S. 153). So Franc. Enzinas (Dryander) aus Burgos, der, frühzeitig nach den Niederlanden gekommen, Wittenberg aufsuchte, wo er in Mel.s Hause 1543 das NT ins Spanische übersetzte; in Antwerpen liess er es drucken. Dies zog ihm Verhaftung und Inquisition zu, doch konnte er 1545 entwischen, fortan heimatlos in Wittenberg, Strassburg, Schweiz, England, endlich Strassburg weilend († 1552; Bibl. Wiff. I 131 ff.).

3. So führte die Inquisition[1] unter voller Zustimmung Philipps II. (1556—98) die Ausrottung der Ketzerei rücksichtslos durch. Verschärfte Massnahmen traten in Kraft. Nicht nur Rückfällige sollten dem „weltlichen Arm" übergeben, d. h. dem Tode geweiht sein, sondern auch solche Abschwörende, deren Widerruf verdächtig war, nur von der Furcht abgepresst zu sein. Die Güter wurden konfisziert, die Angeber erhielten den 4. Teil des konfiszierten Gutes, auch der Beichtstuhl sollte durch Verweigerung der Absolution helfen, volle Geständnisse (z. B. den Verrat Schuldiger) zu erpressen. 1559 erschien

[1] Den Terrorismus und die Kunstgriffe der Inquisition schildert aus eigner Erfahrung, daher in begreiflicher Erregung, REGGONSMONTES, Sanctae inquisit. Hispan. artes. 1567. Vgl. WILKENS S. 183 ff., 234 ff. — LLORENTE's Zahlen erweisen sich, wo sie nachgeprüft werden können, als übertrieben.

der erste Index libr. prohibitorum in Spanien. Die Mittel des geistlichen Gerichtshofes wurden verstärkt, die Exekutionen, um den Eindruck zu verschärfen, zu öffentlichen Feierlichkeiten, zu grausigen Volksfesten der Religion und des Patriotismus zugleich. Denken und Reden wurde überwacht, auch die höchsten Würdenträger blieben vor dem Späherblick der Inquisition nicht geschützt.

Mit den Autos de fé der Jahre 1559 und 1560 war die Schreckensarbeit im wesentlichen getan; die folgenden Jahre hatten nur noch Nachlese zu halten. Der Protestantismus war vernichtet, ehe er im Volksleben Wurzel geschlagen hatte. Vor den Wirren eines Religionskrieges blieb Spanien nun freilich verschont; aber dieser schnelle Sieg über die Reformation hat Kirche und Nation auf lange hinaus ruiniert, wenn auch die spanische Politik erst im letzten Drittel des 17. Jhs abwirtschaftete und bis dahin noch immer die von Spanien repräsentierte habsburg. Hausmacht die erste Stelle in Europa einnahm.

2. Die Religionskämpfe in den Niederlanden, 1559—1648.

Quellen: Archives ou corresp. inédite de la maison d'Orange-Nassau, par Groen v. Prinsterer 1835 ff. Corresp. de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas, par Gachard. 2 t. Brux. 1848/51. Reitsma u. vVeen, Acta der prov. en part. synoden 1572—1620. 8 Tle. Gron. 1892/9. — Literatur: s. o. S. 196 f. Cuno, Fr. Junius d. Aelt. Amst. 1891 u. Magdeb. 1901. JReitsma, Franc. Junius. Gron. 1864. vanMeer o. S. 312. Kervyn de Lettenhove, Les Huguenots et les Gueux. 6 vols. Brug. 1883/5. FRachfahl, Margarete v. Parma (Hist. Bibl. V). München 1898. MBrosch, Don Juan d'Austria in MIOeGF 21. HvTreitschke, Die Rep. d. verein. Niederl. in PrJb 24. WPCKnuttel, De toestand der nederl. Katholieken ten tijde der Republiek. s' Gravenh. 1892. Bussemaker, De Afscheiding der Waalsche gewesten van de Generale Union. 2 Bde. Haarlem 1895/6. vanVeen, Marnix RE 12, 347 ff.; Niederl. ref. Kirche ebd. 14, 37 ff. FRachfahl, Wilh. v. Oranien. I. Halle 1906.

1. Im Jahre 1559, als Philipp II. die Niederlande verliess (S. 200), war die Errichtung von 14 neuen Bistümern erfolgt[1], eine Massnahme, die zunächst den Zweck hatte, durch Entwicklung einer eignen KVerfassung die Niederlande von Frankreich und Deutschland völlig zu lösen, aber als Verstärkung der Hierarchie und Erleichterung kirchlicher Gewaltmassregeln, sowie als Eingriff in die besonderen Rechte und Freiheiten sehr übel empfunden wurde. (Bisher hatten von den nur 4 Bistümern Cambray, Arras und Tournay unter Rheims, Utrecht aber unter Köln gestanden; jetzt die 3 Erzbistümer Mecheln [Flamländer] mit Antwerpen, Gent, Brügge, Ypern, Herzogenbusch, Roremunde; Cambray [Wallonen] mit Arras, Tournay, St. Omer, Namur; Utrecht [Nordniederländer] mit Harlem, Deventer, Leeuwarden, Middelburg, Groningen). Für sämtliche Bistümer erhielt der König das Ernennungsrecht. Indem Philipp seine Halbschwester Margarete v. Parma als Statthalterin zurückliess, stellte er ihr einen geheimen Rat zur Seite unter Leitung von Anton Perennot Granvella (Sohn des Kanzlers Karls V.), Bischof von Arras, der nun das neugestiftete Erzbistum Mecheln erhielt und bis 1564, wo er auf Bitte des Adels abgerufen wurde, in Staats- und KPolitik Philipps Ideen ausführte. Es beginnen die Kämpfe um die Befreiung der Niederlande. Bis zur Abberufung Granvellas standen hierbei nicht die kirchlichen Gegensätze im Vordergrunde,

[1] Raynaldus, Ann. 1559 n. 33 ff. Döllinger, Beiträge I 248.

sondern die Konflikte der spanischen Regierung mit den Landständen, der Hass des Adels gegen Granvella, und das Verhalten der Stände zu den Beziehungen zwischen Spanien und Frankreich. Es handelte sich um die von Philipp beschworenen Rechte, dass jeder nur von dem eignen Gericht gerichtet werden, dass sie kein fremdes Kriegsvolk im Lande dulden sollten und dass Steuern der Zustimmung ihrer Vertreter bedurften. Dazu kam dann, dass sie keine blutige Ketzerverfolgung wollten. Erst nach Granvellas Sturz begann der kirchenpolitische Kampf gegen die Bistümer, das mächtige Aufblühen der ref. Gemeinden und die Versuche, sich mit den deutschen und franz. Protestanten zu verbinden. Unnachgiebig forderte Philipp 1564 die Annahme des eben beendigten Tridentinum und 17. Okt. 1565 die strenge Durchführung der Ketzergesetze und den unveränderten Fortbestand der Inquisition.

Da traten in Brüssel eine Anzahl Edelleute[1] Nov. 1565 zum „Adelsbunde" zusammen und nahmen als Programm den von Philipp van Marnix, dem Staatsmann und Theologen, Patrioten und Calvinisten, Dichter und Satiriker[2], verfassten sog. „Kompromiss" an, der Einführung der Inquisition nach Kräften Widerstand zu leisten; bald zählte der Bund über 2000 Mitglieder. Sie forderten 5. April 1566 von der Statthalterin Aufhebung der Plakate gegen die Ketzer und Einberufung der Generalstaaten. Eine Gesandtschaft mit diesen Forderungen ging an Philipp ab. Auf die Kunde hievon kehrten viele Exulanten in die Heimat zurück (z. B. Franz Junius und Peter Dathenus). Gleichzeitig tagte in Antwerpen der „Verband der Konsistorien" und begann mit der Organisation der calvinischen Landeskirche. In erregten Versammlungen traten die Anhänger der neuen Lehre jetzt offen hervor, Predigten im Freien vor Tausenden von Zuhörern („Heckenpredigten") wurden gewagt, Adelsbund und Calvinisten traten in Beziehungen; Margarete war unschlüssig und voller Angst, und als Philipps Antwort auf die ganz ungenügenden Milderungsvorschläge der Regentin eintraf, nach der zwar die Inquisition aufgehoben[3], aber auch die Auflösung des Adelsbundes und die gewaltsame Unterdrückung evg. Predigten gefordert wurde, folgten im August Exzesse, Kirchen- und Bilderstürmerei, Klosterverwüstungen (aber ohne Menschenblut zu vergiessen) — die elementare Aeusserung der lange zurückgehaltenen Volksstimmung, weder vom Adelsbunde noch von den Konsistorien der Gemeinden beabsichtigt, wenn auch durch die Predigt gegen den „Götzendienst" der Bilderverehrung gewaltig geschürt. Marnix schrieb eine Verteidigung des Bildersturms als eines Gottesgerichtes über den Götzendienst. Vier Seigneurs sorgten für Beruhigung der Gemüter und Herstellung der Ordnung, aber Wilhelm von Oranien (pro-

---

[1] Die Mitglieder dieser „noble compagnie" wurden „Geusen" genannt, weil ein Rat der Regentin zurief, sie solle sich durch diese Bettler (gueux) nicht erschrecken lassen. Die Evangelischen im Lande nennen sich selbst die, welche sich begeben haben „tot de gereformeerder religie" (1566, Cuypers van Velthoven, Bois-le-Duc. I, 118, 124 u. ö. Brüssel 1858).

[2] Er war der Dichter des Liedes auf Wilhelmus von Nassau 1568, und Verf. des Biënkorf der H. Roomsche Kercke 1569 (Neudr. Groningen 1862; hochdeutsch bearbeitet von J. Fischart).

[3] Gleichzeitig hatte Philipp nach Rom berichtet, er habe die Inquisition ohne päpstl. Genehmigung aufgehoben, damit diese Aufhebung — ungültig sei. Hofstede de Groot, Hundert Jahre S. 216.

testantisch erzogen, aber damals noch nicht der Reformation zugetan) setzte auch den „Akkord“ durch, dass den Calvinisten Predigtfreiheit gewährt wurde. Dass Philipp jetzt rücksichtslose Reaktion schaffen würde, sah Wilhelm kommen, es gelang ihm aber nicht, seinen Amtsgenossen Egmont zu gemeinsamer Leitung des nationalen Widerstandes zu bewegen und ebensowenig war auf Hilfe der deutschen Fürsten zu rechnen. Zähe Kraft zum Widerstand war allein da, wo der Calvinismus treibende Kraft war.

2. Am 1. Dez. 1566 erklärte eine Synode der Calvinisten in Antwerpen den Aufstand mit Waffengewalt für erlaubt. Sie suchten einen Feldherrn, aber Wilhelm v. Oranien lehnte den Oberbefehl ab, da die bereitgestellten Mittel ungenügend waren, bemühte sich dagegen, eine Verständigung zwischen Calvinisten und Lutheranern herbeizuführen, da er Hilfe aus Deutschland nur für Anhänger der Augsb. Konfession erhoffen konnte. Diese Bemühungen blieben fruchtlos. Inzwischen organisierten die Calvinisten allein den Kampf, verbündeten sich auch mit den prot. Edelleuten, von denen Brederode den Oberbefehl übernahm. Aber Margaretens Truppen warfen schnell den ersten Widerstand nieder, der Adelsbund wurde gesprengt, massenhaft flüchteten die Calvinisten vor der grausamen Reaktion; Oranien zog sich nach seiner Grafschaft Nassau (Dillenburg) zurück. Und nun erschien Aug. 1567 Herzog Alba, um beides zugleich auszurichten, die Vernichtung der Ketzerei und die Herstellung der absoluten spanischen Herrschaft auf Kosten der ständischen Rechte. Der Verhaftung der beiden Vertreter des Grossadels Egmont und Hoorn folgte die Errichtung des „Rats der Unruhen“, des „Blutrats“, der jetzt alle Ketzerei als Hochverrat verfolgte und jeden Fluchtversuch mit dem Tode bestrafte. Alle vom König beschworenen Privilegien des Volkes waren jetzt zertreten. In 3 Monaten waren 1800 Menschen zum Tode verurteilt. Spionage und Denunziantentum waren geschäftig; neue Martern für die Schlachtopfer wurden ersonnen. Um Wilhelm v. Oranien, der selber erst 1573 den Katholizismus verliess, sammelten sich die Flüchtigen. Albas Tyrannei bewirkte weit über die Kreise der relig. Beteiligten hinaus einen Aufstand der Nation. Das luth. Deutschland aber sah in konfessioneller Befangenheit und politischer Verkümmerung untätig zu; Erich v. Braunschweig kämpfte gar auf Albas Seite gegen die „Sakramentierer“. 1573 verliess dieser das Land, in dem er angeblich 18 000 Bluturteile gefällt hatte. Requesens (1573—76), dann Don Juan d'Austria (—1578), darauf Alexander Farnese wurden seine Nachfolger. Oranien fiel die Führung im Freiheitskampfe zu; das Freibeutertum der „Wassergeusen“ organisierte er zum Angriff zur See wider Spanien.

In diesem Kampf sonderten sich aber je mehr und mehr die wallonischen Provinzen, die schnell entflammt, aber auch schnell wieder entmutigt waren, und in denen nach der Verjagung oder Vernichtung der Reformierten unter dem Einfluss des Adels die kath. Gesinnung sich neu belebte, von dem demokratischen und ref. Norden, der langsamer aufgewacht war, dann aber auch zäh aushielt. Im Genter Uebereinkommen 1576 bedangen sich diese wallonischen Gebiete die Unversehrtheit der kath. Kirche aus; und nach der Gefangennahme des unzuverlässigen Herzogs v. Aerschott 1577 näherten sich hier die kath. Aufständischen wieder der spanischen Regierung. Versuchten auch manche Führer der kath.-wallonischen Bewegung, zunächst eine Mittelstellung zwischen den Reformierten und den Spaniern einzunehmen, so war doch der Ausgang die Rückführung sämtlicher Wallonen unter das spanische

Regiment. Der Zusammenhang zwischen Belgien und dem Bataverlande löste sich, indem sich die kath. Südstaaten in der Union von Arras 6. Jan. 1579 zusammenschlossen. Die reform. Staaten antworteten darauf am 23. Jan. in der Union von Utrecht (s. u.). Alexander v. Parma eroberte von 1581—85 Gent, Brüssel, Vilvorden, Antwerpen: die prot. Belgier verliessen zu Tausenden die Heimat, in Flandern verödeten ganze Landstriche. So blieb Belgien unter dem Einfluss des südlichen Europa, ohne zu selbständiger Entwicklung zu gelangen, eine Beute der Gegenreformation. Die Auswandernden waren meist germanischen Stammes; Romanen rückten in die verödeten Landstriche ein. Sofort zogen die Jesuiten in Antwerpen ein und breiteten sich über ganz Belgien aus. Spanien aber teilte dem Adel seinen Stolz, dem Volke die Glut des Hasses gegen die Protestanten mit. Die Entwicklung des Landes blieb sichtlich zurück; mehr als die Hälfte aller Güter kam in Besitz der Kirche.

3. Anders im Norden. „Hier wurde durch namenlose Leiden und wunderbare Siege der Grund gelegt für ein neues Volkstum.“ 1572 machten sich Holland und Seeland fast ganz von der spanischen Herrschaft frei, 1578 auch Amsterdam und Haarlem. Sofort wurden ref. Gemeinden gegründet, oder traten aus der Verborgenheit in die Oeffentlichkeit. Scharen von Flüchtlingen kehrten in die Heimat zurück. Schon kurz vor Beginn des Freiheitskampfes hatte im Okt. 1571 die erste niederländ. Nationalsynode ausser Landes in Emden getagt (s. o. S. 314) und die noch „unter dem Kreuz“ stehende Kirche organisiert: Konsistorien (bestehend aus Predigern, Aeltesten und Diakonen) in jeder Einzelgemeinde; diese gruppenweise verbunden zu „Klassen“ mit 3- oder 6monatlicher Klassikalversammlung; darüber die Provinzial- und endlich als Abschluss die Nationalsynode. So war der Verfassungsrahmen geschaffen, in dem die jetzt frei werdende Kirche sich gestalten konnte. In der Utrechter Union verbanden sich 1579 Gelderland, Holland, Zeeland, Utrecht und Groningen für ewige Zeiten zu gemeinsamem Widerstande gegen Glaubenszwang; die nähere Ordnung der Religionsangelegenheiten wurde den Provinzen überlassen. Hier erklärte man 1581 den König von Spanien seiner Herrschaft verlustig, weil er seine Pflicht nicht erfüllt habe und nicht als Fürst, sondern als Tyrann zu betrachten sei, und behauptete sich unter Wilhelm v. Oranien, der die Landesfreiheit gegen die Spanier und die niederen Klassen gegen die Herrschsucht der Stadträte schützte.

Nach seiner Ermordung durch einen von Philipp gedungenen, mit dem Segen der Kirche ausgestatteten Mörder (1594), wodurch seine Wahl zum Monarchen verhindert wurde, bot man die Souveränetät Heinrich III. von Frankreich an, der aber in verletzender Form ablehnte. Darauf wandte man sich an Elisabeth, die auch ablehnte, aber Unterstützung sandte. Ihr eitler Günstling Leicester erschien und liess sich 1586 feierlich im Haag huldigen und verdarb eben dadurch seine Stellung zu Elisabeth. Wohl stützte er sich auf die unteren Volkskreise, die unter dem Einfluss der schroff antipapistischen Prädikanten standen, schädigte aber rücksichtslos die holländischen Handelsinteressen und damit die Partei der alten Geusen, die in der reichen Kaufmannschaft der Städte ihren Halt hatte und, konservativ in allen Verfassungsfragen, für Gewissensfreiheit und Toleranz kämpfte. Ende 1586 verliess er die Niederlande, die engl. Befehlshaber aber lieferten auf Elisabeths Befehl die Plätze an Spanien aus. Damit war Leicesters Rolle ausgespielt. Oldenbarneveld hatte schon den Widerstand gegen ihn organisiert und Moritz, Wilhelms

Sohn, zum Statthalter von Holland und Seeland erhoben. Dieser führte den Freiheitskampf weiter. 1609 erlangte man von Spanien einen 12jährigen Waffenstillstand — eine tiefe Demütigung der stolzen span. Macht — der, nachdem der Kampf 1621 noch einmal ausgebrochen, im westfälischen Frieden in definitive Anerkennung der Unabhängigkeit überging.

4. Die ref. Kirche gelangte hier schon während der Freiheitskämpfe zu ausserordentlicher Blüte. Ihre Lehranstalten Leiden — 1575 wurde der Stadt zur Belohnung ihrer heldenmütigen Verteidigung gegen die Spanier die Wahl gestellt zwischen mehrjähriger Zollfreiheit und dem Besitz einer Universität; sie wählte letzteres —, Franeker (1585), Groningen (1612), Utrecht (1636), Harderwik (1648) bekunden den Ernst, mit welchem Theologie gepflegt wurde.

Für die kirchlichen Zustände kommt in Betracht:

a) Das Verhältnis zur kath. Kirche. Diese war in den Generalstaaten nicht verschwunden, bildete sogar zunächst noch die (allmählich abnehmende) Majorität. 1623 wurde ihre Zahl noch auf 400000 geschätzt. Gleichwohl drückte die geschlossene calvinische Minderheit die Katholiken zu rechtlosen Staatsbürgern herab — ein bemerkenswertes Zeugnis der politischen Kraft des Calvinismus. Obwohl gerade die Niederlande aus Anlass ihrer Geschichte die Heimat des Prinzips der Glaubensfreiheit geworden sind, waren doch nach all dem Religionskampf die Leidenschaften namentlich in den unteren Volksschichten noch zu mächtig, als dass man, auf dem Rechte der Glaubensfreiheit fussend, diese auch andern gleichmässig zugestanden hätte. Einen Staat ohne Landeskirche vermochte die Zeit nicht zu fassen, und die Katholiken waren als span. Gesinnte verdächtig. Oeffentlicher Gottesdienst, sowie der Zutritt zu öffentlichen Aemtern blieb den Katholiken (bis zur franz. Revolution) verwehrt. Spanien hatte mit allen Bemühungen im Waffenstillstand von 1609 die öffentliche Ausübung des kath. Kultus nicht durchzusetzen vermocht. Man fürchtete die „Schlange am eignen Busen“. Auch bewies sich der Calvinismus den Lutheranern wie den Wiedertäufern gegenüber exklusiv; man gewährte zwar Heimat und Gewissensfreiheit (nicht ohne Einfluss der kaufmännischen Interessen), hinderte sie aber an Fortpflanzung ihrer Lehre.

b) Das Verhältnis der ref. Kirche zum Staat. In den Zeiten der Verfolgung hatten sich die Gemeinden der nördlichen Provinzen — die der südlichen waren zumeist nach Ostfriesland, dem Niederrhein (Wesel) oder der Pfalz geflüchtet — natürlich völlig unabhängig von der Staatsgewalt konstituiert, in presbyterialer Selbstregierung im Sinne der Conf. belgica und der KOO, wie sie schon auf der Antwerpener Synode 1564 und 1566 aufgestellt worden waren. In den frei werdenden Niederlanden wollte nun der Calvinismus gemäss den Beschlüssen von Emden eine vom Staat unabhängige Kirche auf Grund der Presbyterial- und Synodalverfassung etablieren, jene Aristokratie mit dominierendem Einfluss der Prediger und Ausschluss aller Andersdenkenden. Dagegen regte sich sehr begreiflicher Weise bei den ständischen wie städtischen Behörden die Neigung, die kirchlichen Dinge unter ihren Einflus zu bringen, wobei die Vertreter der politischen Interessen dem strengen Calvinismus der Geistlichen und der kirchlichen Kreise gegenüber die dogmatisch weitherzigeren, nicht selten auch die religiös indifferenten waren. Diese staatskirchliche Richtung fand durch den sog. Erastianismus Unterstützung, der das Recht der weltlichen Obrigkeit, die kirchlichen Dinge zu leiten, im Sinne dogmatischer Weitherzigkeit vertrat und damit dem in der Selbstverwaltung

entwickelten exklusiven Geist der calvinischen, alle lutherischen, melanchthonischen oder erasmischen Elemente zurückdrängenden Orthodoxie sich entgegensetzte. Die Staatsmänner wünschten innerhalb der ref. Kirche Raum und Freiheit für verschiedene Richtungen; sie wollten die Taufgesinnten schützen und den Katholiken gleiche Rechte zugestehen; das alles war den führenden Theologen ein Greuel. Daher langwierige Kämpfe zwischen diesen widerstreitenden Interessen, mit schwankenden Erfolgen. Die staatskirchliche Tendenz, welche die Kirche den Provinzialstaaten unterordnete, äusserte sich in dem 1576 unter der Autorität Wilhelms v. Oranien ausgearbeiteten Entwurf einer KO mit zwar presbyterialer Gliederung der Gemeinden, aber Ernennung der Prädikanten, Aeltesten und Diakonen durch die städtischen Magistrate. Dagegen remonstrierte der presbyter. Unabhängigkeitsgeist auf der Synode von Dortrecht 1578 (1. Nationalsynode auf niederl. Boden), drang aber den Staaten gegenüber nicht durch. Die sich länger hinziehenden Verhandlungen (unter eifriger theol. Polemik) führten damals zu keinem gemeinsamen Ergebnis — die Ermordung Wilhelms störte den Fortgang —: die Regelung der Verfassung blieb Sache der einzelnen Provinzen. Oldenbarneveld schlug in der Staats-KO von 1591 den Mittelweg ein, zwar Presbyterial- und Synodalverfassung zu gewähren, aber den Staaten das Recht zu sichern, die Provinzialsynoden mit beliebig vielen Abgeordneten zu beschicken und damit jederzeit majorisieren zu können — ein Ausweg, der keine Partei befriedigte. Auch auf der Dortrechter Synode von 1618—19 kam nach Erledigung der dogmatischen Fragen mit den Abgeordneten der auswärtigen Kirchen die einheimische Verfassungsfrage zur Verhandlung. Das Zustandekommen dieser Synode war ein Zugeständnis an den sich mächtig regenden Geist der streng calvinischen, freikirchlichen Partei. Es wirkten aber in eigentümlicher Weise hier die dogmatischen und die Verfassungskämpfe mit der rein politischen Konstellation zusammen. Nächste Veranlassung zur Synode hatte das Auftreten des Arminianismus gegeben. Ueber diesen und den Verlauf der Synode s. Abt. 6 Kap. III. — Zum Schutz der nicht-calvinischen Untertanen führten die Staaten von Holland und Westfriesland 1580 die fakultative Civilehe ein (EFriedberg, D. Recht der Eheschliessung S. 482. Lpz. 1865).

Zweites Kapitel.

Die Religionskämpfe in Frankreich und der Schweiz.

Literatur: Forts. zu S. 190. Poissy: HKlipffel, Le colloque de Poissy. Paris 1867; Bossert in Württ. Viertelj.hefte 1899, 351 ff.; ELachenmann in RE 15, 497 ff. Baum, Th. Beza. II. Die Kriege: Lacretelle, Hist. de France pendant les guerres de relig. 2 t. Paris 1814. EMarcks, Coligny und die Ermordung Franz v. G.s in HZ 62, 42 ff. Bartholomäusnacht: (Hotman?) De furoribus Gallicis. Edinb. 1573. Correspondance du roi Charles IX. 1572. Paris 1830. LWachler, Die Pariser Bluthochzeit. Lpz. 1826. Soldan, Frankreich und die Bartholomäusnacht in HTb. 3. F. 5, 75 ff. HBaumgarten, Vor der Bartholomäusnacht. Strassb. 1882 (gegen Wuttke, Zur Vorgesch. der Bartholomäusnacht. Lpz. 1879 und Bordier, La St. Barthél. Genf 1879). Coligny: ThSchott in RE 4, 219 ff. L'Hospital: Bonet-Maury ebd. 11, 431 ff. Dupré Lasale, 2 Bde. Paris 1875 u. 99; Atkinson. London 1900. Philippson, Westeuropa, S. 225 ff. Ders., Die röm. Kurie und die Bartholomäusnacht in DZG

7, 108 ff. DE LA FERRIÈRE, Lettres de Catherine de Méd. Paris 1891. Ders., La St. Barth. Paris 1892. NWEISS im Bull hist. et litt. 1894, 426 ff. Zusammenkunft in Bayonne: COMBES, L'entrevue de Bayonne. Paris 1882. EMARCKS, Die Zusammenkunft von B. Strassb. 1889. HILLIGER in HTb. 6. F. 11, 239 ff. PHILIPPSON, Westeuropa S. 121. KLUCKHOHN in ABA IX 1, 151 ff. u. 2, 179 ff. — SAYOUS, Etudes littér. sur les écrivains fr. de la réform. II. — ARMSTRONG, The political theory of the Hugenots in Engl. hist. review 13, 13 ff. vTREITZSCHKE, Hub. Languets Vindiciae. 1846. LCARDAUNS, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks. Bonn 1903 S. 49 ff. AELKAN, Die Publizistik der Barthol.nacht. Heidelb. 1905; BONET-MAURY in Bulletin 1904. TSCHACKERT, Languet in RE 11, 274 ff. THSCHOTT, Du Plessis-Mornay in RE 5, 80 ff. — CHLABITTE, De la Démocratie chez les Prédicateurs de la Ligue.[2] Paris 1866. HAFERKORN, Die Hauptprediger der Ligue. Dresden 1892. VDECHALAMBERT, Hist. de la Ligue. Paris 1898. MPHILIPPSON in HZ 21, 73 ff. ESTÄHELIN, Der Uebertritt Heinrichs IV. Basel 1856. CDAUX in Revue des questions hist. 35, 217 ff. (BENOIST) Hist. de l'édit de Nantes. 5 vol. Delft 1693. Bull. hist. et litt. 1898. CSCHMIDT in RE 13, 645 ff.

1. Bis zur Bluthochzeit, 1560—1572.

1. Für Franz' II. zehnjährigen Bruder Karl IX. (1560—74) übernahm die kluge, aber auch unentschlossene Italienerin Katharina die Regentschaft; ihr Kanzler wurde Michel de L'Hospital, der Führer einer die Versöhnung der Gegensätze suchenden Mittelpartei. Zunächst suchte sie die Parteien gegen einander zu benutzen und in Schach zu halten; daher Zugeständnisse nach beiden Seiten. Die Bittschrift der Protestanten, ihnen Religionsfreiheit zu gewähren, machte Eindruck; eine Amnestie wurde bewilligt, das Ketzeredikt abgeschwächt, Condé freigesprochen, tiefgreifende kirchliche Reformen wurden in Aussicht genommen (Prälatenversammlung zu Poissy). Anton von Navarra wurde Generalstatthalter des Königs. Die über diese Politik entsetzte kath. Partei begann sich mit Philipp II. ins Vernehmen zu setzen. Im Sept. 1561 (bis 13. Okt.) kam es im Anschluss an jene Prälatenversammlung zum Religionsgespräch in Poissy (disputatio Pussicena), unter Beteiligung von Beza und Katharinas Landsmann, Petrus Martyr in Zürich[1]. Die theol. Kraft war unzweifelhaft, wenigstens anfangs, auf Seiten Bezas[2], bis Lainez und Muret auf der Gegenpartei hinzukamen. Ueber Kirche und Abendmahl wurde gestritten. Der Kard. von Lothringen hoffte, bei letzterem Punkte den inneren Zwiespalt der Protestanten herauszulocken; aber Calvin hatte brieflich gewarnt, sich hier die CA nicht aufladen zu lassen. Auch der von Herzog Christoph von Württemberg befürworteten Einladung deutscher Lutheraner zum Gespräch wird die gleiche Tendenz untergeschoben; doch kamen die württemb. und pfälzischen Theologen (Jak. Andreae, Boquin u. a.) auf Einladung Antons v. Navarra, der durch sie eine authentische Erklärung der CA zu erhalten begehrte; jedenfalls trafen sie erst nach dem Schluss des Gesprächs ein, so dass die Differenz nicht mehr

[1] Vergerius bemühte sich vergeblich, dazu berufen zu werden. Briefw. Herzog Christophs u. Verg. S. 286 ff.

[2] „Wollte Gott, dieser Mensch wäre stumm oder wir taub gewesen!“ seufzte der Kardinal von Lothringen.

hervortreten konnte. Eine verklausulierte Formel über Christi Gegenwart im Abendmahl, soweit diese in Calvins Sinne zugestanden werden kann (RE 15. 502), über die sich Katholiken und Reformierte einigten, richtete praktisch nichts aus; Beza selbst äusserte hinterher Bedenken, und die Sorbonnisten erklärten sie sofort für ungenügend und ketzerisch. Doch hob das Gespräch den Mut und das Selbstgefühl der Hugenotten. Allerorten traten sie zusammen, es kam auch hie und da zu Gewaltschritten, indem sie sich der Kirchen bemächtigten, an manchen Orten wurden ihnen diese freiwillig zum Simultangebrauch überlassen. In einem ausserordentlichen Reichsrat wurde jetzt auf Antrag des Kanzlers l'Hospital ein Edikt (17. Jan. 1562) erlassen, das den Reformierten beschränkte Religionsfreiheit gewährte. Es gebot ihnen zwar Rückgabe aller den Katholiken genommenen Kirchen und geistlichen Einkünfte, hob aber die Strafbestimmungen gegen Gottesdienst ausserhalb der Städte auf, stellte diesen unter Polizeiaufsicht; Synoden und Konsistorien sollten nur mit obrigkeitlicher Genehmigung gehalten werden. Trotz der mässigen Zugeständnisse nahmen die Hugenotten das Edikt im ganzen freudig auf, Beza bemühte sich, etwa sich regenden Widerwillen zu beschwichtigen; aber auf andrer Seite stiess es auf zähen Widerstand. Viele Parlamente verweigerten ihm die Anerkennung, der charakterlose Anton von Navarra trat zur kath. Partei über, Franz v. Guise erklärte, er werde das Edikt mit dem Schwerte zerhauen. Zunächst freilich beteiligte er sich noch bei einer Zusammenkunft mit Herzog Christoph und dessen Theologen Brenz in Zabern, wo der Kardinal v. Lothringen der luth. Sakramentslehre zustimmte (um den Calvinismus zu verdächtigen und aus politischen Gründen). Während aber Christoph sich der Hoffnung hingab, einen grossen Erfolg erzielt zu haben, liess Franz auf der Heimreise am 1. März vor dem Städtchen Vassy in der Champagne unter der dort zufällig beim Gottesdienst angetroffenen Hugenottengemeinde von seinem Gefolge ein Blutbad anrichten, welches das Signal für die verhängnisvollen Religions- und Bürgerkriege gab. Der erste, bei dem Condé von Katharina selbst zu Rüstungen veranlasst worden war, schloss mit der Ermordung Franz v. Guises, einer religiösen Blutrache, die Coligny zwar ein für Frankreich glückliches Ereignis genannt, deren Urheberschaft er aber von sich ablehnen konnte, und dem Frieden von Amboise (19. März 1563), der hinter dem Edikt von 1562 insofern zurückblieb, als er freien Kultus nur für eine bestimmte Anzahl von Städten (dort freilich innerhalb derselben) gewährte. Den zweiten hugenottischerseits begonnenen (1567—68) beschloss der ungefähr Gleiches verbriefende Friede von Longjumeau. Aber schon August 1568 war der Krieg zum dritten Male entbrannt; der Friede von St.-Germain-en-Laye (1570), durch die Macht der Protestanten und die eigne Geldnot dem Hofe abgenötigt, gewährte Amnestie, vollkommene Gewissensfreiheit, für den Adel auch eine genau begrenzte Kultusfreiheit, ausserdem in jedem Gouvernement zwei Orte für ref. Gottesdienst; die Hugenotten erhalten als Unterpfand vier Sicherheitsplätze (La Rochelle, Montauban, Cognac und La Charité), die sie nach zwei Jahren dem Könige zurückgeben sollen — verhängnisvoll charakteristisch für die den Hugenotten nicht allein zur Last fallende schiefe Stellung eines Staats im Staate[1].

---

[1] Die deutschen Lutheraner sahen in diesen Hugenottenkriegen eine ungerechtfertigte Empörung, man hätte dem allmächtigen Gott die Erhaltung sei-

2. Der Friede schien jetzt gesichert, zumal Coligny an den Hof gezogen wurde und auf Karl IX. Einfluss zu gewinnen begann. Dazu wendete sich die äussere Politik: Frankreich entzog sich dem spanischen und päpstlichen Einfluss, beschloss die Niederländer in ihrem Freiheitskampf zu unterstützen, in der Aussicht, selber Flandern dabei zu gewinnen. Die innere Versöhnung sollte durch die Heirat des jungen Heinrich v. Navarra (Sohn des wankelmütigen Anton und der entschieden prot. Jeanne d'Albret) mit Karls IX. Schwester Margarete v. Valois besiegelt werden; am 11. April 1572 wurde nach mühsamen Verhandlungen, auch ohne päpstliche Dispensation, der Heiratskontrakt geschlossen. Da entlud sich bei Gelegenheit dieser Hochzeit am 24. Aug. in der Bartholomäusnacht (Pariser Bluthochzeit) der Hass der Guisen auf die Hugenotten unter Mitwirkung Katharinas, die ihren Einfluss auf den Sohn jetzt bedroht sah, in den Greueln entsetzlichen Gemetzels.

Die Niederlage der Franzosen in den Niederlanden (17. Juli) führte die Katastrophe herbei, da es jetzt Katharina gelang, Colignys Ansehen bei Karl entgegenzuwirken. Ein Attentat auf Coligny am 22. Aug., von Katharina bestellt, war missglückt und dieser nur verwundet worden; da wusste sie, im Einverständnis mit ihrem Sohne Heinrich v. Anjou, nun erst recht bei der Teilnahme des Königs für den Verletzten um ihren Einfluss kämpfend, und um der Rache der Hugenotten zuvorzukommen, den König von Gefahr zu überzeugen, die ihm drohe, und von der Notwendigkeit, den Augenblick wahrzunehmen. Unter Benutzung der fanatisierten Stimmung der Pariser Bürger wurde von 20000 Mann Bürgermilizen unter Leitung der Guisen die Greueltat ausgeführt. Coligny und mit ihm zahlreiche adelige und angesehene Führer der Partei fielen; in die Provinzen pflanzte sich das Blutvergiessen fort. (Ausserordentlich abweichende Schätzung der Zahl der Opfer: Paris 1000—10000 [NWeiss ca. 8000]; Frankreich 12—100000.)

Die Tat war nicht lange prämeditiert gewesen[1], aber auch nicht lediglich Eingebung des Moments. Der Fanatismus und die Verquickung mit der Rivalität der politischen Parteien boten den Zündstoff; Mordpläne waren dem Hofe schon längere Zeit von Spanien und vom Papste[2] nahe gelegt worden und bei

---

nes Wortes heimstellen sollen; die Reformierten betonten die Konspiration der Römischen gegen „unsre wahre christliche Religion" und wünschten daher bewaffnete Intervention; vgl. Neudecker, N. Beitr. II 122 f., 125.

[1] Irrtümlich wollte man der Zusammenkunft Katharinas mit ihrer Tochter Elisabeth, Philipps II. Gemahlin, und Alba in Bayonne 1565 diese Bedeutung beilegen; aber hier bestand nur insofern ein Zusammenhang, als jene Zusammenkunft den Argwohn der Hugenotten rege gemacht und somit den Ausbruch des zweiten Religionskrieges (S. 326) beschleunigt hatte.

[2] Pius V. hatte schon 1569 an Katharina geschrieben, man müsse mit den Feinden der Kirche aufräumen ad internecionem usque; erst deletis omnibus werde der kath. Gottesdienst im Reiche gesichert sein, Epistolae Pii V, ed. Goubau, Antw. 1640 p. 154; vgl. de Potter, Lettrer de Pie V p. 34. 46. 86 f.

Katharina schon seit Jahren aufgetaucht, aber sie überliess dem Lauf der Ereignisse, den günstigen Zeitpunkt zu schaffen. Am röm. und span. Hofe, wo man der Billigung sicher zu sein meinte, stellte die franz. Diplomatie die Sache als acte prémédité dar, dem Kaiser als Schuld der Guisen und dann als Sache verzweifelter Notwehr. Der Kardinal von Lothringen aber liess sofort die Version in Umlauf setzen, die Tat sei der Abschluss einer seit Jahren systematisch betriebenen Politik gewesen, um dadurch der Krone die Rückkehr zu einer versöhnlicheren Politik zu verlegen. Gregor XIII. hat zwar vorher von der Tat nichts gewusst, scheint auch im ersten Augenblick erschüttert gewesen zu sein, beglückwünschte aber dann den König, illuminierte in Rom, liess Freudenschüsse abfeuern, eine Prozession anstellen, Te deum singen und eine Denkmünze auf die „Vgonottorum strages“ prägen. Er liess dafür beten, dass der König den von Gott ihm geöffneten Weg weiter wandeln möchte, Frankreich gänzlich von der Hugenottenpest zu reinigen (s. ZGW 7, 134 f., 341)[1].

2. Die Edikte von Nantes und Nîmes, 1572—1629.

1. Die Gewalttat wurde das Zeichen zu neuen erbitterten Kriegen unter Karl IX. († 1574) und dem schamlos lasterhaften, dabei bigotten Heinrich III. († 1589). Die hugenottische Bewegung, bisher politisch unklar, mehr gegen Personen als gegen Prinzipien gerichtet, wurde jetzt zu einer grundsätzlichen politischen Opposition („Monarchomachen“), die auch nach einer theoretischen Begründung suchte. Franz Hotmans (des Biographen Colignys) Francogallia (1573), sowie (Hubert Languets oder wahrscheinlich Du Plessis-Mornay's) Vindiciae contra tyrannos (1579) verkündigten, erstere besonders, dass weibliche Verwaltung in Frankreich unrechtmässig, die Königsgewalt durch den Volkswillen beschränkt und zwischen König und Krone zu unterscheiden sei; letztere das Recht der Auflehnung wider Missbrauch der königlichen Gewalt[2].

Den vierten Religionskrieg endete 1573 der Friede von Boulogne, der den Hugenotten nur einen kümmerlichen Rest der errungenen Freiheiten liess; der fünfte 1574—76, der sechste 1577, der siebente 1580 errangen immer

[1] Hosius gratulierte dem Kard. von Lothringen zu der grossen Gottestat und pries den Papst, dem Gott hanc laetitiam, hos triumphos reservavit. Opp. Colon. 1584, II 339, 342. — Ueber Festaufführungen in Paris Sept. 1572 de caede Hugenotharum s. Creizenach, Studien z. vergl. Lit.G. 1907, 1 ff.

[2] Hier die Fragen: An subditi teneantur Principibus obedire, si quid contra legem Dei imperent. An liceat resistere Principi legem Dei abrogare volenti etc. An et quatenus Principi Rempublicam aut opprimenti aut perdenti resistere liceat. An jure possint aut debeant vicini Principes auxilium ferre aliorum Principum subditis, Religionis purae causa afflictis aut manifesta Tyrannide oppressis. Noch weiter ging die Schrift: Réveille-matin des Français, 1574. Der Schrei nach dem Tyrannenmörder war die verzweifelte Antwort auf die Bartholomäusnacht. Bald ertönte der gleiche Ruf in den Reihen der Ligue (s. o. S. 262 f.). „En fait de pratiques blâmables les parties n'ont rien à s'envier“ (BAUDRILLART, J. Bodin p. 66).

wieder neue Zusicherung einer gewissen Duldung[1]. Heinrich von Navarra, der nach der Bluthochzeit (ebenso wie Condé) den prot. Glauben abgeschworen und gegen die Hugenotten gekämpft, jetzt auch in der Verbindung mit seinen Schwägern in gleicher Unzucht wie diese, die ja damals fast zur Hofsitte gerechnet wurde, gelebt hatte, — seine in Blutschande fallende Frau überbot ihn fast noch darin —, begab sich 1576 wieder auf die Seite der Reformierten gegen Heinrich III. und Heinrich Guise. Letzterer trat 1576 an die Spitze der von Spanien (Philipp II.) und dem Papst begünstigten Ligue, einer Parteiverbindung zu energischer Durchsetzung der kath. Interessen, event. auch gegen den König, völliger Herstellung der kath. Religion in Frankreich; zugleich diente sie dem Ehrgeiz Guises und suchte den König bei Seite zu schieben[2]. Anfangs von geringerem Gewicht, gewann sie, gestützt auf den von ihr genährten Religionshass und besonders, seit durch den Tod des jüngsten Bruders des Königs (Herzogs von Anjou, früher von Alençon) sich die Aussicht der Thronfolge für Heinrich von Navarra öffnete, immer entschiedener Gewalt über den König. Nach dem achten Kriege nötigte sie dem Könige den Vertrag von Nemours 1585 ab (Juni- oder Unionsedikt), der „dreimal so viel Hugenotten zur Messe gebracht hat, als die Bartholomäusnacht"; alle bisher gemachten Zugeständnisse wurden hier widerrufen. Sixtus V. aber belegte Heinrich von Navarra und Condé mit dem Banne, erklärte sie samt ihren Nachkommen ihrer Würden entsetzt, „namentlich ihres Anspruchs auf den Thron von Frankreich"[3] — eine Uebereilung, die er hernach offen bedauert hat. Vergeblich arbeitete er an der Vereinigung des Königs mit der Ligue zu einer geschlossenen kath. Partei. Der neunte Krieg (der drei Heinriche) war zwar für Heinrich von Navarra erfolgreich, aber der König suchte noch vergeblich sich dem Terrorismus der Guisen zu entwinden; er liess sich das zweite Unionsedikt (1588) abnötigen, das eidliche Gelöbnis, vor Ausrottung des letzten Ketzers die Waffen nicht niederzulegen, und den Befehl an die Untertanen, das Gleiche zu tun und nie einen nichtkath. Fürsten als König anzuerkennen. Auf der Versammlung der Reichstände zu Blois wurde dies Edikt beschworen und zum Reichsgrundgesetz erhoben. Am 4. Dez. 1588 folgte die feierlich beschworene (erzwungene) Versöhnung des Königs mit Heinrich Guise; aber wenige Tage danach (23. u. 24. Dez.) entledigte sich Heinrich III. seiner Tyrannen, indem er Heinrich Guise und den Kard. Karl, dessen Bruder, ermorden liess: „jetzt bin ich König!" Der dritte Bruder, Herzog von Mayenne, entging dem gleichen Schicksale und bedrängte nun an der Spitze der Ligue, gestützt auf die Entrüstung der kath. Majorität, den König so, dass er Zuflucht bei Heinrich von Navarra suchte und sich diesem in die Arme warf. Das rettete die Monarchie; Heinrich III. aber, den Sixtus V. jetzt unter Androhung des Bannes nach Rom zitiert hatte, wurde 1589 im Lager von St. Cloud von dem fanatischen Dominikaner Jacques Clément ermordet. A Domino factum est istud! rief der Papst erleichtert aus.

[1] Seit 1576 „la religion prétendue réformée".

[2] Im Verlauf der Ereignisse kam in dieser kath. Partei die demokratische, antimonarchische Richtung immer mehr in die Höhe.

[3] Mémoires de la ligue I 214. Damals liess auch Bellarmin pseudonym eine Schrift ausgehen, in der er die Bulle Sixtus' V. verteidigte und Heinrich des Thronfolgerechtes verlustig erklärte; s. Döllinger-Reusch, Die Selbstbiographie Bellarmins S. 88 ff.

2. Heinrich v. Navarra, nun Heinrich IV. (1588—1610), befand sich in ausserordentlich schwieriger Lage im Kampf mit der Ligue, der Spanien und der Papst den Rücken deckten und deren Schriften jetzt Volkssouveränetät und Tyrannenmord verkündigten (vgl. o. S. 262 f.). So sah er sich nach längerem Zögern gedrängt, in schnellem Entschluss 1593 abermals den ref. Glauben abzuschwören, nach politischer Erwägung das unvermeidliche Mittel zur Beruhigung des Landes und zur Sicherung der Krone. Zugleich befreite ihn dieser Schritt von den ihm lästigen Fesseln der ref. KZucht. Aber wie die Politik ihn zu diesem Schritte trieb, so gebot sie ihm auch, der ref. Kirche eine gesicherte Existenz zu schaffen. Auch jetzt noch verweigerte ihm Clemens VIII. die Anerkennung als König von Frankreich und forderte damit die Untertanen zur Fortsetzung der Auflehnung auf. Erst 1595, nach den Erfolgen Heinrichs, gab der Papst nach. Seine bisherigen Glaubensgenossen, des Führers beraubt, manchen Gewalttätigkeiten ausgesetzt, waren genötigt, sich wieder als polit. Partei zu organisieren (Conseil général). Nach langen Verhandlungen kam endlich zur Sicherung der Reformierten April 1598 das Edikt von Nantes zustande.

Die kath. Religion ist die im Staat herrschende, daher sind ihre Feiertage von allen zu halten; aber die Reformierten sollen um ihrer Religion willen nicht mehr verfolgt werden. In Paris und 5 Meilen in der Runde, an den Sitzen der Erzbischöfe, Rheims, Toulouse, Dijon, Lyon, sowie in der Armee (Quartiere ref. Befehlshaber ausgenommen) darf ref. Gottesdienst nicht stattfinden. Zehntpflicht und die Unterordnung unter die kath. Ehegesetze bleiben bestehen. Aber Zulassung zu allen Staatsämtern; im Pariser und anderen Parlamenten besondere Kommissionen für ihre Angelegenheiten, die zur Hälfte mit Reformierten zu besetzen sind. Gottesdienst ist überall gestattet, wo er bis 1597 bestand; Gebäude dafür sind ihnen zugelassen, auch die Rückerstattung ihnen entrissener wird zugesagt. Niemand soll ihnen ihre Kinder zu kath. Erziehung fortnehmen dürfen. Als Pfand behalten sie noch acht Jahre ihre Festungen und Sicherheitsplätze. Die Katholiken erhalten in ganz Frankreich freie Religionsübung; sie konnten daraufhin in 250 Städten und 2000 Dörfern ihren Kultus wieder herstellen. Keime des Konflikts enthielt dieses Edikt in seinem Widerspruch gegen die überlieferte Anschauung, dass die kath. Kirche keinen andern Kultus neben sich dulden könne, und gegen die kanonistische Beurteilung der Ketzerei, ferner in der Stellung der Reformierten als einer bewaffneten Korporation im Staat. Das Widerstreben der Universität Paris, der Parlamente und der Bischöfe gegen das Edikt wurde von Heinrich IV. nur mühsam überwunden.

3. Der Zeitraum von 1598 bis zum Gnadenedikt von Nimes 1629 ist die Periode der politischen Macht des franz. Calvinismus als eines Staates im Staate. Jetzt erfolgte der Ausbau ihres K-Wesens; neue Bildungsanstalten blühten auf: in Sedan (gestiftet

1580 von Herzog Heinrich v. Bouillon), Saumur (1604 von Du Plessis-Mornay), Montpellier, Montauban, Nîmes, Pau (in Béarn), ausserdem mehrere Gymnasien. Zwar lockte Heinrichs IV. Vorbild und sein Wunsch manchen zum Katholizismus zurück; die infolge ihrer Verteidigung der Tat Cléments, sowie eines ihnen Schuld gegebenen Attentats auf Heinrich IV. vertriebenen Jesuiten kehrten 1603 zurück und begannen ihr Bekehrungswerk. Doch bewahrte Heinrich den Reformierten seine Gunst bis zu seiner Ermordung durch Ravaillac (1610)[1].

Das Weiberregiment und die Intriguen nach seinem Tode während der Minderjährigkeit Ludwigs XIII. beförderten im Hugenotten-Adel wie unter den demokratischen Städtern den Unabhängigkeitsgeist, der durch die ihnen verliehenen politischen Rechte geweckt worden war; in dem organisierten Hugenottenbunde steigen selbst Gedanken eines hugenottischen Frei- und Bundesstaates auf, oder eines fremden Protektorates, die jedoch durch die auseinandergehenden Interessen und inneren Differenzen, wie durch den Einfluss besonnener Männer wie Sully und Du Plessis-Mornay niedergehalten wurden. Verhängnisvoll aber wurde, dass der mündig erklärte Ludwig XIII. in der Landschaft Béarn, dem Stammlande des franz. Protestantismus, 1620 die Messe mit Waffengewalt wieder herstellte und eine förmliche Gegenreformation bewirkte. Aufs neue entflammte der Religions- und Bürgerkrieg. Nachdem den Hugenotten die Bedingungen des Friedens von Montpellier (1622) nicht gehalten worden, suchten sie Anlehnung an England; andrerseits ging die Enwicklung des franz. Staates unter Richelieus bewusster Leitung auf Durchführung der Monarchie, wie gegenüber aller Aristokratie so besonders gegen den Hugenottenbund, dessen politische Existenz vernichtet werden musste. Dem Fall des heldenmütig verteidigten, von Englands Beistand verlassenen La Rochelle (1628) und der endlichen Unterwerfung des letzten Hugenottenhauptes, des Herzogs v. Rohan, folgte das Gnadenedikt von Nîmes 1629, und damit die entscheidende Wendung, dass zwar die im Edikt von Nantes bewilligten kirchlichen und bürgerlichen Rechte bestätigt wurden, aber die politische Selbständigkeit verloren ging, die politische Korporation des Hugenottenbundes aufhörte. Eine ruhigere Entwicklung der franz. ref. Kirche konnte jetzt eintreten. Aber der Hass gegen die Hugenotten, den Jesuiten und Kapuziner geschürt hatten, schuf sich ein neues Organ in der geheimen Laiengenossenschaft der Compagnie du Saint-Sacrement, gestiftet vom Herzog v. Ventadour, — auch Vincenz v. Paulo und Bossuet waren ihr affiliiert; sie gewann trotz der Eifersucht der Bischöfe immer grössere Ausbreitung und bereitete planmässig die Aufhebung des Edikts von Nantes vor.[2]

---

[1] Diese Tat warf neuen Verdacht auf den Jesuitenorden (Verteidigungsschrift des Père Coton; darauf Anti-Coton u. zahlreiche Schriften für u. wider). Reformierte wie gallikan. Politiker wirkten zusammen, um die Macht des Ordens zu brechen. (Vgl. Bull. hist. et litt. 1894, 620 ff.)

[2] Vgl. Revue historique 1899, 243 ff. Bulletin hist. et litt. 1900, 91 ff.

3. Die Gegenreformation in der Schweiz.

Literatur: Borromeo s. S. 248; Wymann, B. u. die Eidgenossensch. Stans 1903; Franz v. Sales s. S. 269; KDändliker, G. d. Schweiz² II 595 ff.; Meyer vKnonau in HZ 43, 193 ff.; ThvSegesser, L. Pfyffer u. s. Zeit. 4 Bde. Bern 1880 ff. MValaer, Joh. v. Planta. Zürich 1888. Archiv f. d. G. v. Graub. 25 bis 27. Chur 1857. MBrosch in ZKG 22, 106 ff., Gaberel, Les guerres de Genève et l'Escalade, Genf 1880. Steffens u. Reinhardt, NB aus der Schweiz. I. Solothurn 1906. AHenggeler, das bischöfl. Kommissariat Luzern. Stans 1906.

Auch in der Schweiz machte sich die seit dem Kappeler Frieden (o. S. 117) einsetzende Reaktion gegen den Protestantismus unter der zunehmenden Erstarkung des kath. Bewusstseins in der 2. Hälfte des Jhrhs. immer mehr fühlbar. Besonders arbeitete von Süden her Carlo Borromeo (o. S. 250) als EB von Mailand, dessen Sprengel in die italienische Schweiz sich erstreckte, unermüdlich im Interesse der Gegenreformation. Er bereiste selber die kath. Schweiz, er veranlasste die Niederlassung der Jesuiten 1574 in Luzern und 1580 in Freiburg (wo Canisius selbst das Kollegium einrichtete). Ebenso brachte er die Kapuziner in die Schweiz, stiftete in Mailand ein Collegium helveticum, um eifrige und disziplinierte Priester dorthin senden zu können. Auch bewirkte er die Errichtung einer Nuntiatur in der Schweiz (1579). Diese Einflüsse machten sich besonders stark in Graubünden (o. S. 189) bemerkbar. Hier rivalisierte die kath. Familie der Planta mit der evg. der Salis. Eine päpstliche Bulle ermächtigte 1570 Joh. v. Planta, alle kirchlichen Benefizien, die durch Evangelische der Kirche entzogen waren, wiederzunehmen. Als er dies auszuführen versuchte, riefen die evg. Prediger das Volk auf, und Planta wurde 1572 als Landesverräter hingerichtet. Aber schon 1583 plante die kath. Partei die gänzliche Vernichtung ihrer evg. Mitbürger. Dem prot. „Strafgericht" zu Thusis (1618), dem einige kath. Geistliche wegen Konspiration mit Spanien (Herzogt. Mailand von 1555—1713 im Besitz Spaniens) zum Opfer fielen, folgte im Juli 1620 der Veltliner Mord, in dem sich polit. Unzufriedenheit über die strenge Herrschaft Graubündens mit relig. Fanatismus verband. Nachdem ca. 600 Protestanten abgeschlachtet waren, erklärte sich das Veltlin für unabhängig; Oesterreicher und Spanier besetzten das Ländchen; aber Frankreich gönnte den Habsburgern die Beute nicht, der Herzog v. Rohan vertrieb sie und eroberte 1636 das Gebiet, worauf Graubünden unter Führung von Georg Jenatsch seinen Besitz zurückerhielt, aber unter der Bedingung, dort nur den kath. Gottesdienst zuzulassen. — Ueber die Gemeinde in Locarno (s. o. S. 190.) — Im Südwesten war Franz v. Sales (o. S. 269) eifrig für die Rekatholisierung der 1564 von Bern an Savoyen abgetretene Provinz Chablais und des Pays de Gex tätig. Seinen Missionspredigten gaben die Drohungen der weltlichen Gewalt Nachdruck. Er galt als Bekehrer von 80000 Ketzern. 1597 wagte er sich mit Bekehrungsversuchen und Geldanerbietung auch an Beza in Genf heran. 1602 wurde er Bischof von Genf (Annecy). In demselben Jahre versuchte Savoyen, durch kühnen Handstreich das Ketzernest Genf selbst in seine Gewalt zu bringen; schon hatten savoyische Soldaten nachts auf Leitern die Mauern erstiegen, als die Gefahr entdeckt und abgewendet wurde (l'Escalade). — Im Walliser Land, wo die evg. Lehre seit der Mitte des Jhrhs. ebenfalls Fortschritte gemacht (Schulmann Thomas Plater † 1582) und trotz eines scharfen gesetzlichen Verbotes 1553 im geheimen immer weiter

sich ausgebreitet hatte, gelang es seit 1592 neuen obrigkeitlichen Massregeln und dem Bekehrungseifer von Jesuiten und Kapuzinern bis 1626 jede Spur des Protestantismus auszutilgen. — Aber auch in der deutschen Schweiz machte sich die Erstarkung des Katholizismus bemerkbar. Bischof Christof von Blaarer rekatholisierte seit 1590 mit Erfolg die Gemeinden im Bistum Basel und streckte — wenn auch vergeblich — sogar nach dem Münster in Basel seine Hand aus. Schon 1565 hatten die kath. 5 Orte mit Pius IV. ein Schutz- und Trutzbündnis geschlossen. Kathol. Schweizer kämpften zahlreich in franz. Solde gegen die Hugenotten. Seit 1570 trieb der Luzerner Schultheiss Ludwig Pfyffer bewusst kath. Sonderpolitik. Auf seinen Betrieb schlossen sich 1586 die 7 kath. Kantone[1] im „goldenen“ oder „borromeischen“ Bund zu gegenseitigem Schutz ihrer kath. Religion zusammen und schlossen sogar 1587 für den Fall eines Religionskrieges ein Bündnis mit Spanien. In Appenzell schied sich 1595 in allen kantonalen Angelegenheiten. Innen-Rhoden als kath. Gebiet von dem prot. Aussen-Rhoden. Luzern nötigte dem lässigen Bischof von Konstanz, da die jahrelangen Versuche, einen eigenen Bischof zu erhalten, fehlschlugen, 1605 die Einsetzung eines bischöfl. Kommissars ab, um mit Nachdruck die Reformen des Trident. Konzils bei der Geistlichkeit durchführen zu können. Die Spaltung der Schweiz in 2 konfessionell getrennte Gruppen, damit eine innere Lockerung der Eidgenossenschaft und eine Schwächung des Kantonalgefühls war die unvermeidliche Folge der Sonderpolitik der kath. Kantone.

Drittes Kapitel.

Die Kämpfe in England und Schottland.

1. Die blutige Maria.

Quellen und Literatur: Forts. zu S. 208. RDIXON (Anglik.), Hist. of the Church of Engl. IV. Lond. 1891. MAURENBRECHER, die Lehrjahre Philipps II. in HTb 1883, 271 ff. AZIMMERMANN (S. J.), Maria d. Kathol. Freib. 1890 (Ehrenrettung); Ders., Kard. Pole. Regensb. 1893. BENRATH, Pole in RE 15, 504 ff.

1. Der mächtige und eigenmächtige Herzog v. Northumberland hatte noch Eduard VI. in seiner Krankheit zu der verkehrten Anordnung bestimmt, seine Schwiegertochter Jane Gray, die Enkeltochter der Schwester Heinrichs VIII., zur Thronerbin zu erklären (Elisabeths Illegitimität war noch nicht durch Parlamentsbeschluss aufgehoben). Aber die Feindschaft gegen Northumberland hob Maria (1553—1558) in die Höhe, die wenige Tage nach Lady Janes Erhebung als Königin anerkannt wurde. Damit trat ein völliger Umschlag ein.

Die fremden Theologen flohen[2], Gardiner und Bonner kamen wieder zu

[1] Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg, Solothurn.

[2] Petr. Martyr und Tremellius wandten sich nach Strassburg; aber da hier durch J. Marbach entschiedenes Luthertum zur Herrschaft gebracht wurde,

Ehren, ersterer wurde Marias rechte Hand; Northumberland wurde als Hochverräter gerichtet, Eduard nach kath. Ritus begraben, Predigt- und Pressfreiheit beschränkt. Bald waren die hervorragenden Geistlichen, die Träger der Neuerung, verhaftet. Das Parlament, mit einer Messe eröffnet, musste die Gültigkeit der Ehe Heinrichs mit Marias Mutter anerkennen und trotz seines Sträubens alle kirchlichen Verordnungen Eduards annullieren. Es zeigte sich, wie starke Wurzeln die alte Kirche noch im Volke hatte, das den alten Kultus nicht lassen wollte. Den Adel befriedigte Maria dadurch, dass sie ihm die eingezogenen Kirchengüter überliess. Im Klerus lebten die röm. Sympathien wieder auf. Nach Auflösung des Parlaments schaltete Maria mit Gardiner freier; verheiratete Geistliche wurden in Menge mit Weib und Kind ins Elend gejagt, der engl. Gottesdienst verboten. Der nächste Schritt, die Einleitung der Ehe mit Philipp II. erregte allerdings heftigen Widerspruch im Lande und erschütterte zeitweise ihre Position. Aber sie überwand den Widerstand und trat nun um so schroffer auf. Jane Gray starb auf dem Schaffot (12. Febr. 1554). Die Verfolgung (jetzt ebenso politischer wie religiöser Art) begann mit neuer Gewalt. Im Sommer 1554 erfolgte die Vermählung mit dem 11 Jahre jüngeren Philipp, der spanische Theologen (Soto und Carranza) mit ins Land brachte; Tausende von Ausländern mussten England verlassen, aber auch Scharen von Einheimischen wurden zur Flucht genötigt (auch Knox). Die königl. Suprematie wurde aufgehoben und dadurch mit Rom wieder angeknüpft. Kard. Pole (persönlich milder gesinnt als die Königin) erschien als päpstl. Legat Nov. 1554, nahm England in den Schoss der röm. Kirche wieder auf (Wilkins IV 91 ff., 110 ff.), wurde EB von Canterbury und Kanzler von Oxford und Cambridge. Philipp verliess, da die Hoffnung auf Nachkommenschaft und damit auf Thronfolge in England fehlschlug, schon 1555 wieder das Land. Die Verfolgung nahm einen blutigen Charakter an; nach Gardiners Tode (Nov. 1555) wurde Bonner als Bischof von London das willige Werkzeug zur Ausführung einer blutigen Schlächterei. 2—300 Hinrichtungen erfolgten, indem man alle bedeutenden Führer herausgriff — die Bluttaufe der englischen Kirche. Die drei angesehensten Häupter der anglik. Geistlichkeit, Cranmer, Bischof Ridley von London und Hugh Latimer von Worcester, waren bereis 1553 eingekerkert. Die beiden letzteren wurden 1555 in Oxford verbrannt; Cranmer, vom Papst abgesetzt und öffentlich schimpflich degradiert, durch lange Quälereien mürbe gemacht, leistete schmachvollen Widerruf, den er aber feierlich zurücknahm, als er trotzdem zum Scheiterhaufen geführt wurde (22. März 1556). Butzers und Fagius' Leichname wurden ausgegraben und samt ihren Schriften verbrannt. Maria starb 17. Nov. 1558 kinderlos, Tags darauf Pole, den sein alter Feind Paul IV. eben noch als Ketzer vor das Inquisitionsgericht in Rom zitiert hatte (vgl. S. 227).

2. Unter dem harten Druck dieser Regierung vollzog sich der Umschlag in der Gesinnung der Nation; die Exzesse dieser blutigen Reaktion haben mehr für die Protestantisierung Englands geleistet, als alle Anstrengungen unter Eduards Regierung. Andrerseits hat

---

gingen sie bald weiter nach der Schweiz. Die deutsch-niederl. Gemeinde in London fand nach Irrfahrten Zuflucht in Frankfurt a. M., von wo sie 1561 unter Petr. Dathenus nach Frankenthal übersiedelte.

Marias Regierung den Erfolg gehabt, dass es fortan nicht mehr gelungen ist, eine kath. Partei in England gänzlich verschwinden zu lassen, wie es in Skandinavien der ununterbrochenen Reformation von oben geglückt ist.

2. Elisabeth.

Quellen und Literatur: Correspondence of MATTHEW PARKER 1535 bis 1575. Cambr. 1853. GUCAMDENUS, Rerum angl. Annales regnante Elisabetha. Lugd. Bat. 1639. JOHNSTRYPE, Annales of the Reform. during Eliz.s reign. [2] Oxf. 1824. De persecutione anglicana libellus (jesuit. Bericht). Romae 1582. Martyrium R. P. Edm. Campiani 1581. Lov. 1582. JSPILLMANN (S. J.), Die engl. Märtyrer. [2] Freib. II. 1900. BRIDGETT and KNOX, The true story of the cath. Hierarchy deposed by Queen Eliz. Lond. 1889 (HpB 105, 278 ff.). HGEE. The Elizabethan Clergy 1558—64. Oxf. 1898. ESBEESLY, Queen Elizabeth. Lond. 1892, FGLÉE, The church under Qu. E. [2] Lond. 1892. EMARCKS, König. Elis. v. Engl. u. ihre Zeit. Bielef. 1897. EBEKKER, Elis. u. Leicester (1560—62). Giessen 1890. FKNOX, Records of the english catholics under the penal laws. Lond. 1877 (HpBl 82, 39 ff.). TAUNTON, Hist. of the Jesuits in Engl. Lond. 1901. ABELLESHEIM, Kard. Allen u. die engl. Seminare auf dem Festlande. Mainz 1885. BUDDENSIEG, Parker in RE 14, 691 ff. SHOPKINS, The Puritans and Queen Eliz. 3 vols. Newyork 1875. DNEAL, G. d. Puritaner I. 1754.

1. Elisabeth (1558—1603), durch Geburt und Erziehung (unter Cranmers Leitung) in Gegensatz zu Maria gestellt, hatte unter dieser durch politisch-kluge Annahme kath. Formen ihr Leben zu sichern gesucht, war zeitweise gefangen und am Leben bedroht gewesen, schliesslich noch von der Sterbenden gebeten worden, die kath. Religion aufrecht zu erhalten. Jetzt trat sie zunächst vorsichtig und vermittelnd auf unter Begünstigung von seiten Spaniens, das durch Feindschaft gegen sie die Sache der Maria Stuart und damit Frankreichs gefördert haben würde; daher huldigten ihr auch ohne Widerstreben die englischen Katholiken[1]. Sie wurde aber durch ihre Herkunft wie durch das Verhalten der Gegner auf die Wege kirchl. Reform und der Wiederaufrichtung der königl. Suprematie geführt. Persönlich weder fromm noch von zartem Gewissen, fand sie Genüge und Wohlgefallen an kirchlichem Zeremoniell und den Formalien der Religion.

Papst Paul IV. tat alles, um England der röm. Kirche zu entfremden.

[1] Ganz unwahrscheinlich ist die Nachricht, dass Calvin schon 1559 von Elisabeth nach England eingeladen sein sollte; Cal. of State Papers, Spanish, 1558—67 p. 39. Der Brief, durch den jener sofort sich ihr zu nähern suchte (CR 45, 413 ff.), wurde ungnädig aufgenommen, da E. ihn für die 1558 in Genf gedruckte Schrift des John Knox, The first blast of the trumpet against the monstrous regiment and empire of Women, mitverantwortlich machte (45, 490).

Er erklärte E. für illegitim und ihre Thronfolge für unrechtmässig; darauf gründete Maria Stuart als Enkelin der Schwester Heinrichs VIII. ihre Ansprüche, nannte sich auf Rat der Guisen Königin von England und blieb, zunächst von Frankreich und dem Papst, später auch von Spanien unterstützt, die bedrohliche Prätendentin. Das (mit Messe und evg. Predigt zugleich eröffnete) Parlament von 1559 erkannte Elisabeths Erbrecht an, jeder Zweifel daran solle mit Güterkonfiskation, jeder Widerspruch als Hochverrat bestraft werden. Es übertrug ihr wieder die höchste KGewalt (zwar nicht als Haupt, aber als supreme Governor der Kirche); diese sollte durch eine von der Krone zu ernennende Behörde (court of high commission, Makower S. 272 ff.) ausgeübt werden. Der Suprematseid wurde wieder hergestellt[1].

2. Im Juni 1559 folgte die Uniformitätsakte. Elisabeth hatte nämlich Eduards Liturgie (S. 209) einer aus beiden Parteien gemischten Kommission zur Revision übergeben; die Akte führte nun diese Liturgie mit einigen Aenderungen[2] wieder ein. Der Rückfall zur röm. Kirche wurde mit schweren Strafen bedroht; doch wurden die Pönalgesetze zunächst mild gehandhabt. Der Widerspruch gegen diese Neuerung, der sich in der Konvokation erhob, wurde schliesslich nicht berücksichtigt. Nun verweigerten sämtliche Bischöfe, deren Zahl von 23 auf 16 zusammengeschmolzen war, bis auf einen den wiederhergestellten Suprematseid und mussten weichen[3]; mit ihnen eine Anzahl höherer Kanoniker, aber nur wenige Pfarrer. Von den Geistlichen[4] wichen noch nicht 200, die andern fügten sich, wenn auch z. T. widerwillig, den neuen Verhältnissen, als eine kgl. Visitation Suprematseid und Annahme des Prayer Book von ihnen forderte; viele wussten sich der Visitation zu entziehen. Matthäus Parker, einst Kaplan und Freund der Mutter Elisabeths, seitdem zurückgezogen in untergeordneten Stellungen gelehrten Studien lebend, wurde von der Königin jetzt hervorgezogen und zum

[1] Er wurde später auch für die Mitglieder des Unterhauses und für alle vorgeschrieben, die nicht am öffentlichen Kultus teilnahmen, in der Praxis freilich nicht durchgeführt; aber die Möglichkeit war gegeben, gegen Verdächtige vorzugehen.

[2] Getilgt wurde das Gebet wider den Papst (From all sedition and privy conspiracy, from the tyranny of the Bishop of Rome and all his detestable enormities . . . Good Lord, beliver us Ketley p. 233) und die Erklärung, dass das Knieen beim Abendmahl nicht Adoration sein solle (1662 wiederhergestellt); Bilder, Kruzifixe, Kirchengesang und Musik, sowie Priesterkleidung sollen beibehalten werden. (1552 war ein Tisch vorgeschrieben, der zur Kommunionszeit mit weissleinenem Tuch bedeckt und in the body of the church aufgestellt war, an dessen Nordseite der Priester stehen sollte.)

[3] Ueber die Schicksale einzelner s. HpBl 80, 863 ff.

[4] Man zählte 9400 Pfründen, doch waren manche in Händen von Pluralisten, so dass die Zahl der Geistlichen geringer war.

EB von Canterbury befördert; da jene 15 Bischöfe ablehnten, ihn zu konsekrieren, so erhielt er durch Mitwirkung von drei unter Maria vertriebenen Bischöfen seine Weihe. Von ihm ist dann wieder die Weihe des neuen anglik. Episkopats ausgegangen, so dass auf ihn die von dieser Kirche behauptete, von Rom aber bestrittene Gültigkeit der bischöflichen Succession zurückgeht (WILKINS IV 198 f.)[1]. Für das Bekenntnis wurde auf Eduards 42 Artikel zurückgegriffen, die unter Benutzung der Conf. Wirtenbergica von Brenz (S. 160) modifiziert als die 39 Artikel der anglik. Kirche[2] 1563 von der Konvokation angenommen wurden.

Die Abendmahlslehre lautet weniger schroff reformiert, indem die direkte Leugnung der realen Gegenwart Christi umgesetzt ist in eine Präsenz Christi, tantum coelesti et spirituali ratione, wobei der Glaube Medium des Empfanges ist (vgl. JWRICHARD, The vicissitudes of the doctrine of the Lords Supper in the Engl. Church. 1891, 167 ff.). Auch heisst es nicht mehr wie dort: Rex Angliae est supremum caput in terris post Christum ecclesiae Anglicanae et Hibernicae, sondern es wird ihm nur die höchste Gewalt in ecclesiasticis wie politicis zugesprochen, ein Amt in Bezug auf Wort und Sakrament dabei ausdrücklich abgewiesen; er hat nur die Prärogative, die Gott in der Schrift allen frommen Fürsten verliehen habe. Jeder Widerspruch gegen diese Artikel wird mit strengen Strafen bedroht. Das Parlament gab ihnen 1571 seine Bestätigung, als es die bisher in Religionssachen gefassten Beschlüsse gegenüber dem von Pius V. gegen Elisabeth geschleuderten Bann anerkannte.

3. Von zwei Seiten her wurde nun die Schöpfung der anglik. Staatskirche mit ihrem Kompromiss zwischen den Forderungen der Reformation und den Traditionen der alten Kirche angegriffen.

Vor allem von römischer Agitation. Pius IV. hatte zunächst 1560 durch einen Nuntius Elisabeth mittelst Zugeständnissen (Bestätigung der engl. Liturgie, Gestattung des Kelchs, Anerkennung ihrer Succession) festzuhalten gesucht; aber vergeblich. Ein zweiter Nuntius erhielt keinen Zutritt. 1561 wurde eine Verschwörung gegen Elisabeth entdeckt; daher verlangte das Parlament weitere Ausdehnung des Suprematseides. Flugschriften und verkleidet umherziehende Priester agitierten für den alten Glauben. Eine Verschwörung zu Gunsten des Thronrechtes der 1568 nach England geflüchteten schottischen Maria, an der ein Teil des Adels sich beteiligte, brach 1569 in Aufstand aus; dazu kam auf Anregen der besiegten kath. Lords 25. Febr. 1570

[1] Da das Weiheprotokoll vom 17. Dez. 1559 aufgefunden ist, so wird die Tatsache, dass er geweiht worden, jetzt allgemein anerkannt; bezweifelt wird, ob sein Konsekrator Barlow selber geweiht war, vor allem aber, ob dieser die Intention gehabt habe, einen Bischof im kath. Sinne zu weihen, da ja das Weiheritual häretisch verstümmelt worden sei. Durch das Breve Apostolicae curae 1896 (MIRBT[2] 406) hat Rom gegen die Gültigkeit der Weihe entschieden. Vgl. die grosse Streitliteratur von DENNY und LACEY (Anglik.) und den Katholiken BOUDINHON, DUCHESNE, LINGENS, BELLESHEIM, BRIDGETT aus den Jahren 1894—96.

[2] WILKINS IV 223 ff. KMÜLLER, Bek. 505 ff.

der päpstliche Bann (Regnans in excelsis, Mirbt[2] 266 f.), und Pius V. trug nicht Bedenken, Verschwörungen gegen das Leben Elisabeths zu unterstützen[1]. Nun suchte das Parlament (1571) die Königin durch eine Reihe strenger Gesetze zu schützen (gegen Angriffe auf ihre Person, ihre Rechtgläubigkeit und ihr Thronrecht, gegen Einführung päpstlicher Bullen; alle Beamten werden auf die 39 Artikel verpflichtet). Dagegen wurden römischerseits engl. Kollegien im Ausland errichtet (zuerst auf Betrieb Wilhelm Allens das Kolleg zu Douai 1568 [später in Rheims] durch Philipp II., dann das zu Rom unter jesuitischer Leitung 1576 durch Gregor XIII., dann noch mehrere in Belgien und Spanien). Von Douai und Rom wurden bis 1585 ca. 300 Priester heimlich nach England entsendet, vom Papste selbst ermahnt, „die ruchlose Jesabel aus dem Wege zu räumen" (Froude XI 304); die Agitation für die röm. Kirche ist mit der für Maria Stuart verflochten. Wiederholte Aufstände sind die Folge, und daher immer strengere Gesetze; zwischen 1580 und 90 erfolgten zahlreiche Hinrichtungen von röm. Priestern. Wegbleiben vom anglik. Gottesdienst und heimliche Teilnahme an der Messe wird mit hohen Geldstrafen geahndet. Mehrere durch Entdeckung vereitelte Attentate zugunsten Maria Stuarts — z. B. 1583 ein von Gregor VIII. unterstützter Mordanschlag auf Elisabeth — beunruhigten das Land, bis jene 1587 der Staatsraison zum Opfer fällt und Philipps II. Armada, für deren Ausrüstung auch Sixtus V. grosse Summen gegeben hatte, 1588 geschlagen und vernichtet und damit die Gefahr von seiten Spaniens abgewehrt wird.

2. Es regt sich aber auch der prot. Gegensatz der entschieden presbyt. Partei.

Diese Richtung hatte in Schottland 1560 den Kampf gegen Rom siegreich durchgefochten; viele der unter Heinrich VIII., und die Mehrzahl der unter Maria aus England Vertriebenen hatten in der Fremde entschieden calvinische Anschauungen in sich aufgenommen, calvinischen Kultus, Gemeindeverfassung und KZucht kennen gelernt. Nun erschien ihnen das anglik. KWesen mit papistischem und weltlichem Sauerteig durchsäuert. Sie nahmen Anstoss 1. an dem Kultus mit seiner „liturgy translated from the Popish liturgy", mit seinem Gepränge, Orgel, Kruzifix, Messgewändern, Taufritus, Priesterkleidung u. a.; dann aber auch 2. an der Verfassung, und zwar an dem königl. Supremat und der Regierung der Staatsgewalt in der Kirche, sowie an dem hierarch. Bau, der bischöfl. Verfassung, den verschiedenen geistlichen Graden, der Verflechtung des Episkopats in weltlichen Besitz und politische Standesrechte. Sie vermissten endlich auch 3. die Disciplina, diesen nervus ecclesiae, besonders ein strenges Sabbatsgesetz, und ärgerten sich an den beliebten weltlichen Sonntagsvergnügungen. Der Widerspruch dieser seit 1564 als Puritanismus bezeichneten Richtung regte sich zunächst beim Kultus, besonders der Priesterkleidung[2]; nicht standen wie in Schottland die Verfassungsfragen in erster Linie. Elisabeth setzte den Forderungen dieser Art ihr Streben nach Uniformität entgegen[3]. Aber an die Verurteilung

[1] Döllinger-Reusch, Die Selbstbiogr. Bellarmins S. 308 ff.

[2] John Hooper, der Freund Bullingers, hatte unter Eduard das ihm angebotene Bistum Glocester längere Zeit hindurch ausgeschlagen, da er sich am bischöflichen Ornat stiess, RE 8, 349.

[3] Bei einzelnen anglik. Theologen findet der Gedanke des Staatskirchen-

nicht schriftgemässer Gebräuche schloss sich folgerichtig die Frage an, ob denn die Obrigkeit ohne Zustimmung der Gemeinden hierin zu gebieten habe. Zunächst als Partei innerhalb der anglik. Kirche, also noch mit Anerkennung der Suprematie und äusserlich mehr oder weniger der Konformität sich fügend, schritt sie, als die Strenge gegen Geistliche ihrer Richtung (Neukonformisten) wuchs, und z. B. der greise Coverdale wegen seines Widerstandes gegen Zeremonien und Gewänder 1567 abgesetzt wurde, dazu fort, dass die Entschiedeneren seit 1567 die Staatskirche verliessen, die ihnen Predigt und Sakramentsverwaltung nicht ohne abgöttische Beimischung gestatte. Versammlungen in Privathäusern beginnen; separierte Gemeinden (zuerst 1572 in Wandsworth bei London) konstituieren sich, in denen nun auch presbyt. Verfassung und Selbständigkeit der Gemeinden gegenüber hierarch. und staatskirchl. Bevormundung zur Durchführung kommt. Thomas Cartwright, Professor in Cambridge, exul seit 1570, ist ein hervorragender Repräsentant dieser Richtung,

Aber der Geist des Puritanismus wirkt weit über die nicht sehr zahlreichen separierten Gemeinden hinaus; viele Geistliche und Laien der Staatskirche teilen ihn, ohne diese zu verlassen; und gerade die tüchtigsten, von der evg. Sache am innerlichsten ergriffenen neigen hieher, während zugleich in den Aemtern der Staatskirche viele heimliche Katholiken und viele unwürdige Mietlinge stehen. Auch ein strengerer calv. Dogmatismus, dem die 39 Artikel nicht recht genügen, verbindet sich mit den purit. Tendenzen. Die purit. Frömmigkeit der Laien spinnt sich zunächst in Haus und Familie ein, meidet den öffentlichen Gottesdienst und zieht sich namentlich von dem niederen, oft ungebildeten und ungeistlichen Klerus zurück. Sie wird aber in steigender Strenge durch die Staatskirche verfolgt (besonders unter EB Whitgift 1583 bis 1604)[1]. Die Geistlichen müssen die Suprematie der Königin, die Schriftgemässheit des Common prayer book und der 39 Artikel erklären. Zwei purit. Geistliche, die den Suprematseid verweigern, werden 1583 hingerichtet, jede Polemik gegen den „etablierten“ Kultus wird als Verletzung der Untertanenpflicht geahndet. Nach der Parlamentsakte von 1592 sollten alle, welche sich hartnäckig weigerten, dem öffentlichen Gottesdienst beizuwohnen, gefangen gesetzt und bei hartnäckigem Widerstand nach drei Monaten Landes verwiesen werden.

---

tums lebhafte Vertretung: „ubi totus aliquis populus nomen dedit Christo, ecclesia est Respublica, et Republica est externa et visibilis quaedam Ecclesia.“ SARAVIA, De diversis ministrorum Evangelii gradibus p. 172 (Lond. 1590), Frankf. 1591. Daher erscheint es ihm auch ganz in der Ordnung, dass der Landesherr Bischöfe zu Würdenträgern des Staates und Ratgebern der Krone macht.

[1] Unter diesem schien es, als wenn die engl. Kirche dogmatisch ein schärfer calv. Gepränge erhalten sollte. In Cambridge war zwischen calv. gesinnten Professoren (bes. W. Whitaker) und ihrem arminianischen Kollegen Peter Baron Streit entstanden. Infolgedessen wurde 1595 durch Whitgift in Verbindung mit andern Theologen in den sog. neun Lambeth-Artikeln (Lambeth, der Londoner Palast des EB von Canterbury; KMÜLLER, Bek. 525 f.) die Prädestinationslehre angenommen; aber Elisabeth ratifizierte sie nicht, und als 1604 unter Jakob I. Episkopale und Puritaner miteinander verhandelten und letztere sich auf die Lambeth-Artikel beriefen, fanden sie bei ersteren heftigen Widerspruch (KATTENBUSCH in RE 11, 227 ff.).

Obgleich gegen Ende der Regierung Elisabeths etwa ein Drittel aller Geistlichen Amts enthoben war, vermochte doch alle staatskirchliche Bedrückung nicht, diese Richtung in der Kirche selbst zu ersticken.

3. Irland, 1536—1634.

Quellen u. Literatur: Calendar of State Papers, Ireland VI. Lond. 1893. RMant, Hist. of the Church of Ireland (1535—1690). Lond. 1840 (anglik. Standpunkt). ABellesheim, G. d. kath. Kirche in Irland. II. Mainz 1890. HpBl 109, 536 ff. Kath. 1888, I 197 ff. ESchöll, Ussher in RE[3] 16, 252 ff.

Irland, zur Zeit Heinrichs VIII. in seinem grösseren westlichen Teile nur nominell der engl. Krone untertan, hatte noch altirische Häuptlinge; im Osten (the pale) beuteten engl. Ansiedler das Volk aus. Die Versuche Heinrichs, seinen kirchl. Supremat auch auf Irland auszudehnen, stiessen auf einen noch nicht allzuscharfen kirchl. wie nationalen Widerstand. Der durch Cranmer 1536 eingesetzte George Brown brachte als EB von Dublin mit Hilfe einer Art von Parlament (aus engl. Kolonisten) den Supremat der Krone und die Losreissung vom Papst zur Annahme. Der Klerus fügte sich, die Klöster wurden aufgehoben, mit Kirchen- und Klostergut der irische Adel (die Häuptlinge) gewonnen. An den Glaubenssachen wurde nichts gerührt, daher sich hier der Umschwung, der zugleich Englands Macht befestigte, verhältnismässig ruhig vollzog. Dagegen zeigte sich stärkerer Widerstand gegen Eduards VI. kirchliche Gesetzgebung, als den Iren die engl. Liturgie (auch als Mittel der Anglisierung) aufgedrängt werden sollte. Von Frankreich und von Rom her wurde der Widerstand geschürt; Nationalität und Politik halfen ihn erhalten. Der höhere Klerus flüchtete jetzt zum Teil, eine neue königl. Hierarchie wurde eingesetzt, während das Volk und die niedere Geistlichkeit am alten Kultus festhielt. Nachdem dieser unter Maria 1556 durch ein Parlament wieder hergestellt war, wobei jedoch der Papst zugestanden hatte, dass die Kronrechte intakt gelassen wurden, musste unter Elisabeth sich Irland doch wieder fügen. Das Parlament von 1560 erklärte unter dem Druck der Regierung, dass die irische Kirche nach dem Muster der engl. zu reformieren sei. Dies kam aber nur allmählich zu Durchführung, nur in dem Masse, als Irland in die Hände engl. Kolonisten und Grundbesitzer kam, mit denen dann auch die anglik. Hierarchie in den Besitz der kirchlichen Güter gesetzt wurde: das Volk verarmte, hielt aber, namentlich durch Bettelmönche in seinem Widerstande gestärkt, an seiner Kirche fest. Irland blieb der Pfahl im Fleische Englands; stets rüttelte es an dem Joch, das ihm aufgelegt war. In der irischen staatskirchl. Geistlichkeit gewann zeitweise ein strengerer Calvinismus, als er in England herrschte, das Uebergewicht; er fand 1615 in den von dem gelehrten Vizekanzler der Univ. Dublin, späteren EB von Armagh, James Ussher verfassten 104 irischen Artikel bekenntnismässigen Ausdruck (KMüller, Bek. 526 ff.). Diese aber wurden 1634 durch des Statthalters Graf Straffords rücksichtsloses Eingreifen von den 39 der engl. Kirche verdrängt.

4. Schottland, 1524—1603.

Quellen u. Literatur: Collection of the confessions of faith ... in the Church of Scotland. 2 vols. Edinb. 1719/22. JKnox, The hist. of the reform. of religion within the realm of Scotl. Edinb. 1732. GBuchanan,

Rerum Scotic. hist. Edinb. 1583. DCalderwood, The hist. of the Kirk of Scotland, ed. Thomson. 8 vol. Edinb. 1842—49. PHeylyn, Aërius Redivivus or the hist. of the Presbyterians [1536—1647]. Lond.[2] 1672 (anglik. Tendenzschrift). vRudloff, G. d. Ref. in Schottland. 2 Bde. Berl. 1847/49. JKöstlin, Die schott. Kirche. Hamb. 1852; ders., Covenant in RE 4, 313 ff. ChGreig M'Crie, The public worship of Presbyt. Scotland. Edinb. 1892. HDelbrück in HZ 36, 83 ff. Burton, The hist. of Scotland.[2] Lond.-Edinb. 1873. III. Bellesheim, G. d. kath. Kirche in Schottl. Mainz 1883. Hamilton: PLorimer. Lond. 1858; Collmann in ZhTh 34, 205; Mackay in Dict. of Nat. Biogr. XXIV 201 ff.; Buddensieg in RE 7, 386 f. Knox: Works. 6 vols. Edinb. 1846/64. Biogr. von M'Crie. Edinb. 1811, Lond. 1874, deutsch von Plank. Götting. 1817; PLorimer. Lond. 1875; HumeBrown. London 1895; Mulot, Halle 1904. J. Craig: Mackay in Dict. of Nat. Biogr. XII 446. Melville: Buddensieg in RE 12, 570 ff.

1. Auch hier hatten trotz des im ganzen niedrigen Bildungsstandes frühzeitig L.s Gedanken Aufnahme gefunden. Schon 1525 wurde bei strenger Strafe die Einführung luth. Bücher verboten; auch Tindales engl. NT hatte um diese Zeit seinen Weg nach Edinburg und St. Andrews gefunden. Zugleich traten jetzt auch hier humanistische Einflüsse hervor, Bestrebungen zur Hebung der Bildung; auch eine volkstümliche Dichtung erblühte. Die öffentlichen Zustände waren noch wenig entwickelt: die Clans der Hochlande waren so gut wie unabhängig dem König gegenüber, auch der hohe Adel der Niederlande war sehr selbständig. Das Königtum stützte sich dem Adel gegenüber auf den mit grossem Grundbesitz (fast der Hälfte der liegenden Güter) ausgestatteten Klerus, der vom König abhängig und fast ausschliesslich von diesem in den Staatsgeschäften verwandt wurde, dabei stark verweltlicht und im ganzen auch wenig gebildet war. Die Rivalität zwischen Prälaten und Adel wurde ein wichtiger Faktor im Verlauf der Reformationsgeschichte; die Umwälzung trägt hier „baronialen Charakter", gemäss der feudalen Verfassung des Landes.

Unter Jakob V., der 1524 die Regierung übernommen, nachdem seit 1513 eine Regentschaft für ihn geschaltet hatte, begannen die ersten evg. Regungen. In Mag. Patrik Hamilton erhielt die evg. Sache ihren ersten Märtyrer. Mit dem höchsten Adel verwandt, war er, der früher schon in Paris und Löwen studiert hatte und hier Erasmianer geworden, bald aber zur evg. Klarheit vorgeschritten war, 1527 vor der Verfolgung des EB von St. Andrews J. Beaton nach Deutschland gewichen, hatte Wittenberg und Marburg (hier mit Tindale zusammen und besonders von Franz Lambert angezogen) besucht, war dann bei seiner Rückkehr 1528 wieder vom EB ergriffen und, noch nicht 24jährig, als Ketzer verbrannt worden. Evg. Sympathieen zeigten sich nicht nur unter dem hohen Adel, sondern auch unter Geistlichen und Mönchen (Kanonikus Alexander Alane [Alesius], von P. Hamilton angeregt [RE 1, 336]). Unter den Adeligen und den Grundbesitzern in Ayrshire bestanden noch Verbindungen mit dem Lollardentum. Auch in dem Bürgertum regte es sich mächtig. Aber noch wurde, besonders unter Beatons Einfluss, die Neuerung gewaltsam niedergehalten. Heinrich VIII. versuchte (seit 1535) König Jakob zur Nachfolge auf den Wegen seiner KPolitik zu bewegen, allein dieser, dem die Bischöfe, um der Einziehung des KGutes zu entgehen, grosse Geldsummen überliessen, hielt es für sicherer, sich auch ferner auf den Klerus zu stützen. Da Jakob sich gegen Heinrich der franz. Politik anschloss, kam es zum Krieg mit England,

in dem ein grosser Teil des Adels, obgleich der Verfolgung jetzt Einhalt getan wurde, den König im Stiche liess. Jakob, von Heinrich bei Solway geschlagen, starb 1542 im Wahnsinn. Wenige Tage zuvor hatte ihm seine Gemahlin Maria von Guise eine Tochter (Maria Stuart) geboren.

2. In der nun folgenden Zeit der Minderjährigkeit der Thronerbin (1542—60) stand Jakob Hamilton Graf v. Arran, der zunächst die Regentschaft führte, unter engl. Einfluss; Bibellesen in engl. und schott. Sprache wurde jetzt gestattet. Aber jener Einfluss provozierte, besonders infolge des für England günstigen Vertrages von 1543, einen Rückschlag, der die franz.-kath. Partei ans Ruder brachte: die Königin-Witwe, die mit ihren Brüdern und Katharina v. Medici enge Verbindung unterhielt, und Kard. David Beaton, der Neffe und Nachfolger von J. Beaton. Graf Arran musste sich diesem Einfluss fügen, seine bisherige Anhänglichkeit an L. abschwören. Unter der Verfolgung begann die evg. Partei sich zu einer tatkräftigen, auch politischen Oppositionspartei zusammenzuschliessen, die im Adel, bald aber auch im Volke ihren Stützpunkt fand. Zugleich hörte aber auch die Verbindung mit Wittenberg auf[1], und die Partei erhielt calvinisches Gepräge. Seit 1545 finden wieder Hinrichtungen Evangelischer statt, Beaton durchzieht inquirierend das Land. Von besonderem Eindruck waren evg. Predigten des 1544 aus England zurückgekehrten G. Wishart; 1546 wurde er im Beisein Beatons verbrannt, dem er ein baldiges Ende prophezeite. Bald darauf wurde dieser unter Mitwissenschaft Heinrichs von 16 Verschworenen ermordet (Mai 1546). Der ihm feindliche Adel besetzte das Schloss von St. Andrews und berief den feurigen John Knox, der als Lehrer der Söhne eines der Edelleute hierhergekommen war, zum Prediger. Dieser eiferte gegen das antichristische Papsttum und gegen die Abgötterei des röm. Kultus, und bezeugte ihnen die Rechtmässigkeit ihres Verfahrens gegen Beaton[2], bis die Regentschaft mit franz. Hilfe das Schloss zur Uebergabe nötigte und die Gefangenen, unter ihnen auch Knox, auf die franz. Galeeren schickte (vgl. S. 210). Die weiteren Schicksale der kirchlichen Bewegung wurden durch die polit. Verhältnisse je nach den Beziehungen zu England und zu Frankreich bestimmt. Der Krieg, den Somerset unter Eduard VI. energisch gegen Schottland führte, bewirkte, dass die Königin-Mutter den Regenten und einen grossen Teil des Adels für Frankreich stimmen konnte. Die 6jährige Maria Stuart wurde mit dem Dauphin von Frankreich verlobt und zur Erziehung an den franz. Hof geschickt. EB Hamilton versuchte jetzt noch durch einen Katechismus in der Landessprache, der des Papstes gar keine Erwähnung tut und eine evg. lautende Rechtfertigungslehre neben strammem Marienkult vorträgt, dem Abfall zu wehren[3]. Die Massregeln gegen die Protestanten, die abermals bis zum Scheiterhaufen führten, wurden doch bald wieder durch andre Rücksichten gehemmt. Maria Guise musste, um den Regenten zu verdrängen, was ihr 1554 gelang, und um selber an dessen Stelle zu treten, mit dem prot. Adel Fühlung suchen. Dazu kam der Gegensatz gegen die jetzt. span.-engl. Macht unter der kath. Maria. So nahm jetzt Schottland

---

[1] Von 1519—44 sind 9 Schotten im Wittenb. Album eingetragen, seitdem keiner mehr.

[2] „The godly fact“ heisst die Tat der Verschworenen in Knox, History; vgl. aber dazu Köstlin S. 36.

[3] The Catechism of J. Hamilton 1552. Neudr. Oxf. 1884.

die flüchtenden engl. Protestanten auf.

3. Auch Knox kehrte als derselbe unversöhnliche Feind des Papsttums und jeder Hierarchie, jedes papistischen „Götzendienstes“ zurück, überzeugt, dass gegen „Todsünder“ Gewalt erlaubt sei, zugleich theologisch vertieft durch seine Berührung mit Calvin. Denn vor der blutigen Maria fliehend (S. 334), hatte er sich auf den Kontinent begeben, war Calvin (und Bullinger) nahe getreten, hatte sich in die Genfer Theologie, auch die Prädestinationslehre, eingelebt und die Genfer Sittenzucht schätzen gelernt, hatte dazwischen auch eine Zeit lang eine aus franz. und engl. Emigranten gemischte Fremdlingsgemeinde in Frankfurt a. M. bedient, war aber mit ihr wegen „unnötiger“ Zeremonien in Differenzen gekommen. Im Herbst 1555 erschien er in Edinburg, forderte alle Gleichgesinnten zu offenem Bruch mit dem Katholizismus auf und teilte hin und her das Abendmahl auf ref. Weise aus. Vor das geistliche Gericht in Edinburg vorgeladen, erschien er mit so grossem Gefolge, dass man die Sache zu vertagen für gut befand. Ein Schreiben, das er an Maria v. Guise richtete, mit der Bitte um Duldung ref. Predigt, blieb erfolglos.

Auch von Genf aus, wohin er zunächst als Prediger der engl. Gemeinde zurückkehrte, wirkte er weiter. Das Evangelium betrachtete er als das neue Gesetz Gottes, die Kirche als die äussere Vollziehung und Darstellung des göttlichen statutarischen Willens durch eine Nation, die sich ihm zum Gottesvolke weiht und dadurch in die Rechte und Pflichten Israels eintritt. So verkündet er die alttestamentlich-theokratische Lehre, dass die Obrigkeit nach Gottes Gesetz verpflichtet sei, den Götzendienst (d. h. den Katholizismus) abzuschaffen und streng zu bestrafen; tue sie das nicht, stärke sie ihn vielmehr, so hätten Adel und Volk nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, der Königin zu widerstehen, ja sie mit dem Tode zu bestrafen; event. gelte das Zelotenrecht des einzelnen Knechtes Gottes [1]. Hier veröffentlichte er „den ersten Trompetenstoss gegen das monströse Weiberregiment“, mit welcher Schrift er ebenso in Schottland wie in England anstiess (o. S. 335).

4. Eine Anzahl prot. Barone und Adliger, Lord Erskine von Dun und den hab- und herrschsüchtigen Jakob Stuart (Murray) an der Spitze, schloss 3. Dez. 1557 einen Bund (Covenant) vor Gottes Majestät und vor seiner Gemeinde (congregation): „dass wir durch seine Gnade stets mit aller Sorgfalt unsere ganze Macht und Vermögen anwenden, selbst unser Leben nicht schonen wollen, um das

[1] Diese Anschauungen haben ihr Analogon in der von röm. Theologen ausgebildeten, auch von Knox' Glasgower Lehrer, dem Scholastiker Joh. Mayor, vorgetragenen Lehre vom Recht des Widerstandes gegen Fürsten im Namen der Volkssouveränetät (Köstlin S. 27), andrerseits in dem von den Päpsten im Namen Gottes beanspruchten Recht, über die Throne zu verfügen. In Schottland aber fanden solche Sätze Resonanz bei einem Adel, der von altersher tyrannische Fürstengewalt nie respektiert hatte. (Von den sieben ersten Königen der Dynastie Stuart waren vier gewaltsam ums Leben gekommen.) Vgl. Buchanan Bl. 212 b und seinen der Hist. angehängten Tractat De jure regni apud Scotos, um den jungen Jakob VI. sein officium erga cives zu lehren. — Dass übrigens J. Mayor nicht als „Vorläufer“ der schott. Reformation betrachtet werden darf, hat FGLaw in Scottish Review 19 treffend nachgewiesen.

hl. Wort Gottes und seine Kongregation zu schützen, zu befördern und aufzurichten (establish) . . . Wir verbinden uns mit diesem hl. Wort und der Kongregation und entsagen hierdurch der Kongregation des Satans und allen abgöttischen Gebräuchen und Abgötterei desselben“ (Calderwood I 326 f.). Man wollte sich nächst der hl. Schrift an das englische Comm. prayer book anschliessen. Gottesdienstliche Versammlungen sollten zunächst in Privathäusern, in Ermangelung von Geistlichen durch gottesfürchtige Laien gehalten werden.

Diese Adelsopposition fand Verstärkung durch die Besorgnis, welche die Vermählung Maria Stuarts mit Franz II. hervorrief: man fürchtete Einverleibung Schottlands in Frankreich. Bei der Regentin aber traten die kath. Tendenzen jetzt im Hinblick auf Elisabeths nahen Regierungsantritt und ihr zweifelhaftes Successionsrecht stark hervor. Die Verbrennung des 82jährigen evg. Priesters Walter Mill erregte grosse Erbitterung. Das Verlangen der Lords der Kongregation nach Herstellung des Gottesdienstes der ursprünglichen christl. Kirche. nach Pfarrwahl durch die Gemeinden u. s. w. wurde von einem Provinzialkonzil des Klerus in Uebereinstimmung mit der Regentin abgewiesen und verschärfte Unterdrückung der Neuerungen beschlossen.

Da brach der Sturm los. John Knox erschien im Mai 1559 wieder in Schottland und begann in Perth eine rücksichtslose Predigt gegen die Abgötterei der Messe. Klöster und Abteien wurden weithin im Lande zerstört, widerstrebende Gemeinden auseinandergesprengt, die Kongregation griff zu den Waffen. Ein zweiter ausgedehnterer Covenant wurde geschlossen; der Adel griff auch hier nach Kloster- und Kirchengut. Man erlangte die Hilfe Englands trotz der Bedenklichkeit der streng monarchisch gesinnten Elisabeth, deren man gegen die franz. Hilfstruppen der Regentin bedurfte; „die Edlen und Gemeinen der prot. Kirche von Schottland“ erklärten die Regentin für abgesetzt; diese stirbt während des Kampfes (11. Juni 1560). Frankreich, im eigenen Lande in schwieriger Lage, versteht sich 8. Juli 1560 zum Edinburger Vertrag, durch den die Kongregationisten Amnestie erhalten und die franz. Truppen entfernt werden. Maria Stuart und ihr Gemahl entsagen dem englischen Königstitel. Das schottische Parlament soll in der religiösen Frage Entscheidung treffen. (Zwar verweigerten dann Franz II. und Maria die Ratifikation der Beschlüsse, aber Franz starb 5. Dez. 1560, und Maria konnte ihre Ausführung nicht hindern.) Das Parlament schaffte den kath. Gottesdienst und die päpstliche Jurisdiktion ab. Die Bischöfe im Parlament wagten keinen Widerspruch. Das von Knox u. a. entworfene Bekenntnis (Conf. Scoticana, KMüller, Bek. 249 ff.) wurde 17. Aug. 1560 acceptiert.

Dieses ist im wesentlichen calvinisch, ohne schärfere Ausprägung der Prädestinationslehre. Die wahre Kirche hat drei notae: reine Predigt des Worts, rechte Sakramentsverwaltung und disciplina ecclesiastica recte administrata, sicut dei verbum praescribit. Hauptpflicht der Obrigkeit ist religionis purgatio et conservatio, Unterdrückung aller idololatria et superstitio nach dem Vorbild der frommen Könige Israels.

5. Behufs innerer Organisation der Kirche setzte Knox mit andern das book of discipline auf. Eine aus den Leitern der Bewegung, Edelleuten und einigen Geistlichen zusammengesetzte Versammlung (die dann als erste general assembly galt) trat Dez. 1560 zusammen, stimmte diesem book zu und traf Bestimmungen über die Bestellung von Predigern, Aeltesten und Diakonen, sowie über die Ehegesetzgebung. Bei einem Teil des Adels stiess die strenge kirchliche Ordnung des Disziplinbuches auf Widerstreben, doch nahm ein grosser Teil Jan. 1561 es an und verpflichtete sich, für seine Einführung sich zu bemühen. Ausdrückliche staatliche Anerkennung erfolgte jedoch nicht.

Grundsätze: a) Verfassung: Jede Gemeinde hat einen Minister, Aelteste und Diakonen (zu kleine können auch gemeinsame Aelteste und Diakonen haben); den Geistlichen wählt die Gemeinde der Kommunikanten; ebenso die Aeltesten und Diakonen auf Grund einer Vorschlagsliste [1]. Die Aeltesten üben mit dem Pastor die kirchliche Zucht aus, haben aber auch über diesen ein Aufsichtsrecht; die Diakonen verwalten Einkommen und Almosen der Gemeinde. Wegen Mangels an Pastoren auch das Hilfsinstitut der „Leser" und „Ermahner" (readers, exhorters). Geistliche, Aelteste und Diakonen bilden zusammen die kirk-session (gleich dem franz. consistoire); durch Vereinigung der Geistlichen und Aeltesten mehrerer Gemeinden entstehen Presbyterien, über diesen Provinzial-Synoden, endlich die general assembly. Eigentümlich ist dabei das scheinbar fremde Element der Superintendenten, das zunächst aus praktischem Bedürfnis hervorging und zugleich den führenden Aristokraten beherrschenden Einfluss verschaffte. Gleich nach dem Friedensvertrag hatte man die wenigen vorhandenen evg. Geistlichen verteilt, dabei 5 von ihnen gleich über grössere Distrikte als Reiseprediger gesetzt. Solcher Superintendenten bestellte man jetzt 10, welche allmählich für Einrichtung der Einzelkirchen in ihren Sprengeln sorgen sollten. Sie wurden dies erste Mal von den Lords des Geheimen Rats ernannt, den Gemeinden nur ein Veto gewahrt. b) Der Gottesdienst (Book of Common Order 1560) wurde geregelt unter Bezugnahme auf die Genfer Ordnung, d. h. die der engl. Fremdlingsgemeinde daselbst, welche der calvinischen nachgebildet und mit der der Frankfurter Fremdengemeinde (Richter II 149) nahe verwandt war. Die liturg. Formulare dieser Ordnung wurden zugelassen, aber ohne allen Zwang, damit nicht wieder Aberglaube daraus werde; der Geistliche kann auch andre, ähnliche Gebete sprechen. Der radikal ref. Charakter prägt sich in der Aufhebung jeder andern Festfeier als der Sonntagsfeier aus — auch Weihnachten ist verwerfliche Erfindung der Papisten —, sowie in der Beseitigung von Orgeln, Altären, Kreuzen, Bildern, Kerzen, allem Symbolischen. Für die Feier des Abendmahls, das sitzend empfangen wird, werden die ersten Sonntage der Monate März, Juni, Sept., Dez. festgesetzt.

[1] Später (1581) trat Kooptation an die Stelle der Gemeindewahl; das Amt der Aeltesten wurde ein lebenslängliches. Damit ist der demokratische Zug der Knoxschen Gemeindeverfassung in einen oligarchischen verwandelt.

In der allwöchentlichen „Prophezei" findet Schrifterklärung statt, an der auch die Laien sich aktiv beteiligen sollen. c) Die Kirchenzucht handhabt die kirk-session bis zur Exkommunikation, die auch Ausschluss vom gewöhnlichen Verkehr und Umgang mit den Gemeindegliedern nach sich zieht und nur durch öffentliche Kirchenbusse wieder aufgehoben werden kann. Mit dieser Verfassung begann erfolgreich der durch Knox verkörperte rücksichtslose, ernste und herbe Calvinismus seine Erziehungsarbeit an dem noch ungebändigten Volke der Schotten.

6. Noch fehlte aber diesen Grundlagen der schott. Kirche die rechtliche Sicherung. Maria Stuart kehrte 1561, vom Volke freundlich aufgenommen, als 19jährige, lebenslustige Witwe in das vom Adel und den Predigern beherrschte Land zurück, öffentlich zunächst protestantenfreundlich, aber im Herzen eifrig dem Katholizismus ergeben und schon durch die feinen, aber lockeren Sitten des franz. Hofes, in denen sie gelebt, in Gegensatz gegen die rauhe Sittenstrenge der schott. Calvinisten, die ihr jetzt im Namen Gottes als Zensoren ihres Lebens entgegentraten. Sie musste freilich den Protestantismus dulden, hütete sich aber, ihn förmlich zu bestätigen, wenn sie auch oft genug zur Beruhigung des Adels erklärte, dass an dem vorgefundenen Zustande der Religion nichts von ihr geändert werden solle. Zum Aerger der prot. Führer und auch des Volks liess sie in ihrer Hofkapelle Messe lesen und übte auf einen Teil des Adels einen bezaubernden persönlichen Einfluss aus; überdies war die Selbstsucht des Adels durch die Aussicht auf KGut, die ihm gelassen wurde, befriedigt[1]. Die Ratifikation des Edinburger Vertrages verweigerte Maria hartnäckig. Knox, den Calvin selbst jetzt freundlich zum Masshalten ermahnte (CR 46, 434), und die Seinen eiferten schroff und kühn gegen die Duldung der „Abgötterei", gegen den Wankelmut des Adels, gegen die Sitte des Hofes und für das Recht des Widerstandes gegen götzendienerische Obrigkeit[2]; keine weibliche Kunst Marias konnte auf den unbeugsamen und rauhen Eiferer für Gottes Ehre Einfluss gewinnen. Ihr Verhalten verschärfte vielmehr nur den Gegensatz.

Anfangs vermittelte noch ihr Halbbruder Jakob Stuart (Murray). Nach

---

[1] Von den Einkünften der Kirche sollten nämlich zwei Drittel den bisherigen Inhabern verbleiben, die also ohne kirchliche Arbeit den Pfründengenuss behielten und damit immer noch eine einflussreiche Instanz für eine kirchliche Reaktion bildeten; ein Drittel sollte zwischen Krone, Kirche und Schule verteilt werden. Der Adel aber wusste es so einzurichten, dass er jene zwei Drittel nach dem Tode der Pfründeninhaber einziehen durfte.

[2] Dass Untertanen einer gottlosen Obrigkeit das Schwert nehmen und sie gefangen setzen, ist nicht Ungehorsam gegen Fürsten, sondern rechter Gehorsam, weil Erfüllung des Willens Gottes. Works of J. Knox II 282.

verschiedenen Heiratsplänen, die sich zerschlugen (mit Don Carlos, Erzherzog Karl [1], Lord Dudley [Leicester]), heiratete sie in politischer Berechnung, da er, auch den Tudors nahe verwandt, den engl. Katholiken die nächsten Ansprüche auf den engl. Thron zu haben schien, den jungen charakterlosen Lord Darley (Darnley), einen Stuart, der nun den Königstitel annahm, während Jakob als Gegner der Heirat zu den Waffen griff, aber geschlagen nach England fliehen musste. Darley hatte sich bisher wenigstens öffentlich zur ref. Religion gehalten; nach kurzem Schwanken trat er davon zurück und zog andre vom Adel mit sich. Intime Beziehungen Marias zu Spanien kamen hinzu, von wo wie von Frankreich und dem Papste Pläne für Wiederherstellung des Katholizismus geschmiedet wurden; Agent des Papstes war ihr Privatsekretär und Günstling, der Italiener David Rizzio. Darley wusste von ihm, dass er Maria darin bestärkte, ihm nicht selbständiges königl. Recht zuzugestehen, sondern die Macht in der Hand zu behalten; daher näherte er sich den prot. Lords, die in Rizzio die Seele der papistischen Intriguen hassten und denen er seinen Rücktritt zum Calvinismus versprach. Mit Darleys Zustimmung — die Mitwissenschaft von Knox ist nicht sicher erwiesen [2] — wurde Rizzio 1566 vor Marias Augen ermordet. Die kath. Pläne waren damit durchkreuzt, aber Marias List trug doch den Sieg über die Verschworenen davon. Nach scheinbarer Aussöhnung mit Darley wurde dieser 9. Febr. 1567 plötzlich ermordet und sein Haus in die Luft gesprengt; Maria aber tat das Unglaubliche und reichte einem der Mörder, dem ehrgeizigen James Bothwell, der seine frühere Ehe schnell löste, 15. Mai die Hand [3]. Nun erhob eine neue Adelsverbindung die Waffen gegen Maria und nötigte sie, 1567 zugunsten ihres 1jährigen Sohnes Jakob auf die Krone zu verzichten. Ihr Halbbruder Murray führte die Regentschaft. Knox forderte bei der Predigt zur Krönung des jungen Königs Marias Hinrichtung wegen Ehebruchs und Gattenmordes [4]. Noch einmal suchte diese mit Hilfe eines Günstlings sich der Gewalt zu bemächtigen, wurde aber von Murray geschlagen und floh 1568 nach England, wo sie freundlich aufgenommen, aber doch in halber Haft gehalten und schliesslich 1587 gerichtet wurde (o. S. 338) [5].

7. Mit dem Sturz Marias war eine Parlamentsakte im Namen

---

[1] Jede dieser beiden Ehen hätte den kath. Kreuzzug gegen England bedeutet; vgl. Granvella an Philipp II., 14. Sept. 1563, Papiers d'Etat VII 212 ff.

[2] Vgl. Köstlin in RE 10, 608. Cal. of State Papers, Foreign Series 1566—68, p. 35, wo unter der Liste der Mitwisser „John Knox and John Craig preachers" gemeldet werden.

[3] Tapfer verweigerte John Craig das Aufgebot dieser Ehe, obwohl Edinburg sich in den Händen der Leute Bothwells befand, und vollzog dasselbe schliesslich nur unter Protest gegen diese verabscheuungswürdige Ehe.

[4] Vgl. Cal. of St. Papers, For. Ser. 1566—68, p. 291, 293. Ob M. Stuart des Gattenmordes schuldig gewesen, ob die gravierenden Kassettenbriefe sämtlich echt sind oder nicht, ist für die KG ohne Interesse zu ermitteln. (Verhandlungen darüber von Opitz, Bresslau, Gädeke, Stevenson, Forst, Cardauns, Philippson, Brosch, Skelton u. a.) Sicherer ist der Verdacht des Ehebruchs, und eine schwere Schuld bildet die schamlose Verbindung mit dem Mörder ihres Mannes.

[5] Einzelne ultramontane Stimmen feiern bereits die „Sainte-Marie Martyre", vgl. Bull. critique XI 135 ff.

des Königs 1567 verbunden, die der ref. Kirche die volle gesetzliche Anerkennung brachte; sie ist „die einzig wahre und hl. Kirche Jesu Christi innerhalb dieses Reichs". Somit war sie jetzt für Schottland staatsgesetzlich „established". Die Beschlüsse von 1560 wurden bestätigt, Papsttum und Götzendienst verboten, keine andre kirchliche Jurisdiktion sollte mehr gültig sein. Die innere Selbständigkeit der Kirche dem Staat gegenüber wird festgehalten, obgleich das Patronatsrecht (der Krone und andrer Patrone) anerkannt wird; die Superintendenten, event. die Synoden sollten darüber entscheiden, ob die von den Patronen Präsentierten geeignet wären.

Noch aber hatte sich der hier zur Herrschaft gelangte Presbyterianismus gewisser episkopalistischer Versuche zu erwehren. Noch waren die Bischöfe im Besitz der Pfründen, man wollte aber auch bei ihrem Aussterben ihre Würde, die als Reichsstand einen wesentlichen Teil der Staatsverfassung bildete, derart erhalten, dass zwar der Adel die Einkünfte erhielt, gegen geringeres Gehalt aber ein Geistlicher die bischöfliche Würde — ohne alle innerkirchliche hierarch. Qualität — übernahm, eine Einrichtung, für die eine Zeit lang eine gewisse Zustimmung der Kirche erreicht wurde. Aber die ref. Kirche, deren hervorragendster Führer nach Knox' Tode (1572) Andreas Melville war, prägte in dem sog. 2. Disziplinbuch 1578 die presbyt. Grundsätze aufs entschiedenste aus und machte sie bereits in einer der Regierung höchst unbequemen Weise den Bischöfen und damit auch der Regierung gegenüber geltend. Jakob VI. verstand sich freilich, nachdem er mündig geworden war, dazu, Jan. 1581 einen nationalen Bund (covenant) zur Verteidigung der einen wahren Religion zu unterzeichnen, der darauf von Personen aller Stände gleichfalls unterschrieben wurde [1], die schärfste Erklärung gegen alles Papistische, gegen die autoritas Romani Antichristi und die erronea et sanguinolenta Trid. Concilii decreta aber der Zwiespalt zwischen der Kirche und der königl. Gewalt war unvermeidlich. Jakob setzte 1584 beim Parlament die sog. „schwarze Akte" durch; denn er wünschte dem rücksichtslosen presbyt. Unabhängigkeitsgeiste gegenüber die königl. Macht auch in kirchlichen Dingen (mittels des Episkopats) zu erhalten. So erkannte das Parlament ihm einen Supremat auch über die Kirche zu, die keine Versammlung ohne seine Erlaubnis halten dürfe, und beauftragte die Bischöfe mit der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten in ihren Diözesen. Darüber kam es zum offnen Konflikt; viele Geistliche flohen, andre wurden gefangen genommen. Allein diese den Anschauungen der Schotten schroff gegenüberstehenden Bestimmungen machten bald unter veränderten polit. Verhältnissen, welche Jakob nötigten, sich auf die kirchlichen Kreise zu stützen, der unumwundenen Anerkennung des Presbyterianismus Platz (1592): die Akte von 1584 wurde ausdrücklich widerrufen, das gesamte presbyt. KSystem mit seiner vom Staat unabhängigen kirchlichen Regierung und Zuchtübung (nur unter beschränktem Fortbestand des Patronatsrechtes) bestätigt (doch ohne ausdrückliche Anerkennung der einzelnen Bestimmungen des 2. Disziplinbuchs). Indessen zeigte sich bald, dass Jakobs Wünsche nach

[1] Sog. Conf. Scoticana posterior (confession of faith oder the kings confession), KMüller, Bek. 263 ff.

ganz andrer Richtung gingen. Er nahm an dem freien und rücksichtslosen Urteil Anstoss, das die presbyt. Predigt auch königl. Massregeln gegenüber beanspruchte, und suchte wieder von der Krone abhängige Bischöfe einzuführen. Das Parlament von 1592 hatte im Interesse der Unabhängigkeit der Kirche vom polit. Treiben bestimmt, es sollten fortan auch keine Vertreter der Kirche nach Art der Bischöfe Sitz im Parlament erhalten. Nun gewann Jakob aber doch die Zustimmung erst einer assembly, dann auch eines Parlamentes (1597), wonach — allerdings zunächst noch unter vorsichtigen Kautelen — Pfarrer, welche die Krone ins Parlament schickte, dort gleich den früheren Prälaten als „Parlamentskommissäre der Kirche" mitstimmen sollten. 1600 ernannte Jakob die ersten drei und übertrug ihnen zugleich drei ehemalige Bistümer. Mit Recht hatte eine Stimme gewarnt, unter der Verkleidung seien doch die Hörner der bischöflichen Mitra zu erkennen! Entschiedenere Schritte in dieser Richtung folgten, seit Jakob VI., den Heinrichs VIII. Testament von der Thronfolge ausgeschlossen, das engl. Parlament aber für den legitimen Thronerben erklärt hatte, als Nachfolger Elisabeths die engl. mit der schott. Krone vereinigt hatte (1603).

5. England und Schottland unter Jakob I. 1603—1625.

Literatur: FCDahlmann, G. d. engl. Revol.[3] Lpz. 1844. SRGardiner, Hist. of Engl. from the accession of James I. 10 vols. Lond. 1883/86. Ders., What Gunpowder Plot was. Lond. 1897 (gegen JGerard [S. J.], What was the Gunpowder Plot? Lond. 1897). OPfülf in StMLaach 1899, 41 ff. AMeyer, Clemens VIII. und Jakob I. in QF 7, 268 ff. HWeingarten, Die Revolutionskirchen Englands. Lpz. 1868. AStern, Milton u. seine Zeit. Lpz. 1877. Ders., G. der Revolution in England.[2] Berlin 1898. MBrosch, Zur G. der purit. Revol. in HZ 51, 1 ff. Ders., O. Cromwell u. d. purit. Revol. Frankf. 1886. Ders., G. von England. VII. Gotha 1892.

1. Jetzt begann offenbar zu werden, wie widerwillig Jakob den sittenrichterlichen, freiheitlich trotzigen Presbyterianismus der Schotten ertragen hatte, und wie sehr sich die engl. Puritaner täuschten, wenn sie von ihm grössere Berücksichtigung erhofften. Selber theologisch gelehrt und daher selbstbewusst als Monarch und als Theologe zugleich auftretend, sah er in der engl. Staats-Episkopalkirche im wesentlichen den rechten Mittelweg zwischen kirchlichen Extremen und zugleich die seinen hochgespannten Ideen von der monarch. Gewalt[1] am meisten entsprechende Form. Den faktiösen, unruhigen Freiheits- und Gleichheitsgeist sollte der der Krone untertänige Episkopat mit Ordnungen von oben her überwinden.

Ueber die Katholiken drückte er sich in seiner ersten Parlamentsrede (19. März 1604) zwar mild aus und stellte eine lindere Anwendung der Gesetze gegen sie in Aussicht, soweit es sich um ruhige Laien handle, — tatsächlich hörte das Eintreiben von Strafgeldern wegen Nichtbesuchs des anglik. Gottes-

[1] „Gott hat dich geschaffen zum kleinen Gott, wie man zu sagen pflegt, um zu sitzen auf seinem Throne", so lehrt er seinen Sohn 1598 in seiner Schrift βασιλικὸν δῶρον. Vgl. Köstlin S. 114 f.

dienstes beinahe völlig auf —; er verwarf mit Schärfe nur die Doktrin, dass der Papst auch über Fürsten Gewalt habe, sowie die damals viel Aufregung verursachende jesuit. Lehre vom Tyrannenmord (S. 263 f.). Aber die engl. Katholiken hofften vom Sohn der Maria Stuart mehr[1] und traten keck auf, um so mehr als die Sympathien der Königin (Anna v. Dänemark) für den Katholizismus[2] bekannt waren. Nun sahen sie sich getäuscht, und da Jakob durch seine schwierige Stellung zu dem eifrig prot. Parlament genötigt war, die Gesetze der Uniformität, die er gegen die Puritaner anwandte, auch wieder gegen die Katholiken geltend zu machen, kam es zur Pulververschwörung 1605[3], deren Entdeckung am Abend vor der Ausführung nur dazu diente, für lange Zeit den relig. Gegensatz der Nation als einen unversöhnlichen zum Bewusstsein zu bringen. Die Gesetze gegen die Katholiken wurden 1606 verschärft, obwohl die meisten von ihnen an der Verschwörung unbeteiligt gewesen waren; Rekusanten sollten vom Hof und der Hauptstadt ausgeschlossen, unfähig zu öffentlichen Diensten sein, ihre Häuser polizeilicher Durchsuchung freistehen, Trauungen und Taufen ihrer Kinder rechtsgültig nur vom anglik. Geistlichen vollzogen werden. Besonders schwer drückte der Treueid (oath of allegiance), in dem sie Jakob als ihren rechtmässigen Herrn anerkennen und bekennen sollten, dass der Papst weder aus sich noch durch irgend welche kirchliche Autorität befugt sei, den König abzusetzen, seine Untertanen vom Gehorsam zu entbinden und ihnen bewaffnete Auflehnung zu erlauben. Sie sollten geloben, sich durch keine päpstliche Dispensation oder Absolution von dem Treueid lösen zu lassen, ihnen bekannt werdende Verschwörungen anzuzeigen, und erklären, dass sie die Lehre vom Tyrannenmord verabscheuten. Dieser Eid (der übrigens kein kirchlicher Suprematseid war, vielmehr die besondere Stellung des Königs zur engl. Kirche unberührt liess und nur den hochgespannten Doktrinen von der Papstgewalt über die Fürsten entgegentrat) erregte heftigen Streit. Uebrigens leisteten die meisten engl. Katholiken den Eid und verschafften sich damit wenigstens Duldung (vgl. S. 264). Ein Heiratsprojekt, das den Thronfolger mit einer span. Prinzessin Maria verbinden und dabei den Katholiken im Lande grössere Freiheit schaffen sollte, rief dann wieder das Misstrauen des engl. Volkes wach. Als jener dann Heinrichs IV. Tochter heiratete (1625), wurde dieser Freiheit für ihr Bekenntnis und kath. Erziehung der Kinder zugesichert.

2. Um so schärfer trat der Gegensatz der Krone gegen die puritanische Richtung hervor. Hoffnungsvoll hatten die Puritaner

[1] Clemens VIII. forderte ihn 1602 auf, katholisch zu werden, erst 1605 gab er darauf eine ablehnende Antwort.

[2] Dem schott. Jesuiten Abercromby gelang sogar ihre Konversion (Breve Clemens VIII. an Anna vom 28. Jan. 1605). Aber schon Paul V. betrachtete sie nur als eine sehr unbeständige Katholikin, auf die keine Hoffnung zu setzen sei. Vgl. Stimm. Mar. Laach 35, 372 ff.

[3] Die Unschuld der Jesuiten daran wird Kath. 1889 II 253 ff. behauptet. Jedenfalls wusste ihr Superior Garnet vorher beichtweise um die Sache, vgl. Döllinger-Reusch, Die Selbstbiographie Bellarmins S. 201 ff. Schelhorn. Amoen. lit. V. 275 ff. Dass eine Verschwörung erbitterter Katholiken bestand. ist sicher; Minister Cecil, der wahrscheinlich darum wusste, beutete sie zu ihrem Verderben aus.

Englands 1603 in der Millenary petition Jakob ihre kirchl. Wünsche vorgetragen, aber schon die von ihm darauf 1604 berufene Konferenz von 18 Anglikanern und nur 4 Puritanern brachte diesen bittere Belehrung über seine wahre Gesinnung. Ihre Opposition nahm auch hier zugleich einen polit. Charakter an als Gegensatz gegen die hochgespannten, von einem Teil der Episkopalen verkündeten Ideen von der Unumschränktheit der königl. Gewalt[1]; diesen wurde das Recht gewaltsamen Widerstands gegen Tyrannei, namentlich gegen religiöse, entgegensetzt. Der Gegensatz des Königs wie eines Teiles der Bischöflichen gegen die Puritaner trat immer bestimmter hervor.

Hatte Jakob anfangs noch betont, dass zwischen beiden Richtungen der Protestanten Einigkeit im Glaubensfundament vorhanden sei, so nahmen doch schon auf der Dortrechter Synode die engl. Theologen eine ziemlich zurückhaltende Stellung ein, die Beschlüsse der Synode wurden in England nicht angenommen, dann Disputationen über die Prädestination verboten. Diese schweren Fragen sollten nach Jakobs Befehl (1622) nur von Bischöfen und Dechanten auf der Kanzel erörtert werden (Wilkins IV 465). Schon jetzt entwickelte sich, unter Nachwirkung älterer Strömungen und beeinflusst vom holländ. Arminianismus, der später so genannte Latitudinarismus[2], zunächst als dogmatische Weitherzigkeit und Unbestimmtheit, so bei Will. Laud und Joh. Hales, dem Bevollmächtigten des Königs in Dortrecht, der dort für den Arminianismus gewonnen wurde. Bald waren „Arminianer“ die für die Bistümer Bevorzugten. Dazu kam die Abweisung des sittenstrengen gesetzlichen Standpunkts der Puritaner, z. B. in Empfehlung der Sonntagsvergnügungen[3], während die Puritaner den Schotten jetzt auch in der Behandlung des Sonntags als des Sabbats des NTs sich anschlossen[4].

Weitere Verschärfung des Gegensatzes brachte die Wiederherstellung des Episkopats in Schottland 1610 (wobei engl. Bischöfe die Weihe voll-

---

[1] Diese hatte die Kirche seit dem königl. Supremat eifrig gepflegt, z. B. durch die von Elisabeth approbierte Homiliensammlung. Vgl. Köstlin S. 126.

[2] Der Name erst seit 1660.

[3] Vgl. das vom König 1618 erlassene, von der Geistlichkeit zu verlesende „Book of Sports“, welches die erlaubten Sonntagsvergnügungen aufzählte.

[4] Knox bringt den Namen „Sabbat“ in Kurs; das 1. Disziplinbuch (S. 345) fordert strenge Haltung des Sabbats, die 4. general assembly 1562 begehrt obrigkeitliche Bestrafung jeder Sabbatübertretung als „durch Gottes Gesetz geboten“. Vgl. Schaff I 776. In England lehrt N. Bownd (Geistlicher in Norton), The Doctrine of the Sabbath. Cambr. 1595 (2. Aufl.: Sabbathum Veteris et Novi Test. Lond. 1606): der 7. Teil unsrer Zeit gehört dem Dienste Gottes; der Sabbat der Christen muss Ruhetag sein so streng wie der Sabbat der Juden; Volksbelustigungen sind zu verbieten, nur für noblemen and great personages ist eine Ausnahme zugelassen. Diese Schrift brachte den ersten Lehrzwiespalt zwischen den Hochkirchlichen und den Puritanern hervor; die Bischöfe schritten anfangs scharf gegen die neue Lehre ein, beförderten aber gerade dadurch die rapide Ausbreitung des neuen Sabbatarianismus. Vgl. Schaff I 777 f. Dict. of Nat. Biogr. 6, 74 f.

zogen), wenn auch die general assembly noch höchste kirchliche Behörde blieb. Massregeln dazu hatten sofort nach Jakobs Regierungsantritt in England begonnen, denn die kirchliche Einigung Schottlands mit England schien ihm das beste Mittel für die staatliche Verbindung beider Reiche. Er hatte eine Partei dafür gewonnen; das schott. Parlament von 1606 bewilligte schon die Errichtung von 17 Prälaturen, Bestechung (in Form von Diäten) wurde unbedenklich zu Hilfe genommen, der Hauptgegner Melville nach London gelockt und dort gefangen gesetzt. So konnte Jakob durch die assembly 1610 seinen Willen durchsetzen. Ohne die Kirche zu befragen, errichtete er für Schottland zwei courts of high commission, in denen die EBB mit andern Prälaten und Edelleuten als kirchliche Oberinstanz fungieren sollten. Endlich erlangte er 1618 von der assembly in Perth die Annahme von fünf Artikeln, durch die das Knieen beim Abendmahl, Krankenkommunionen, Haustaufen, Konfirmation durch die Bischöfe, sowie eine Anzahl Festtage[1] wieder eingeführt wurden. So entstand schon unter Jakob eine kirchliche Gährung, die stark polit. Charakter annahm.

6. Der Kampf des katholisierenden Episkopalismus mit dem Presbyterianismus und Puritanismus, 1625—47.

Literatur: Forts. SRGARDINER, The personel Government of Charles I. 1628/37. 2 vols. Lond. 1877. Ders., The fall of the Monarchy 1637/49. 2 vols. Lond. 1882. Ders., The great Civil War 1642/9. 3 vols. Lond. 1886/91. WASHAW, Hist. of English church 1640—60. 2 vols. Lond. 1900. Laud: Works. 7 vols. Oxf. 1847—60. PHEYLYN, Cyprianus Anglicus. Lond. 1671. SRGARDINER in Dict. of Nat. Biogr. 32, 165 f. KOLDE, Laud in RE 11, 306 ff. Westm. Assembly: SCHAFF in RE[2] 16, 854 ff. vRUDLOFF in ZhTh 20, 238 ff. KMÜLLER, Bek. 542 ff. BUDDENSIEG, A. Henderson in RE 7, 662 ff. KATTENBUSCH, Puritaner ebd. 16, 323 ff.

1. Die Gärung wurde durch Karl I. (1625—49) und seinen Minister Buckingham nur vergrössert, bei welchem bischöflich-kirchliche und absolutistisch-monarchische Tendenzen eng verbunden waren. „Ohne Bischof kein König“, „ohne Bischof keine Kirche“. Eine Theorie von der Unumschränktheit der königl. Gewalt wird gepflegt, nach welcher diese an keine Rechte und Privilegien gebunden, jeder Widerstand gegen sie Sünde ist und nur leidendes Gehorchen übrig bleibt[2],. doppelt gefährlich bei einem politisch so

---

[1] Weihnachten, Charfreitag, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten.

[2] Cowell lehrte 1607, dass der König „absolut über dem Gesetze stehe“; die Canones der Konvokation von 1606 stellten den Grundsatz des leidenden Gehorsams für alle Fälle auf. Laud: „Staat und Kirche können nur durch geschlossene Einheit ihren Feinden widerstehen.“ „Der Monarch ist der unmittelbare Stellvertreter Gottes auf Erden; seine Gewalt stammt weder von ihm noch vom Volke, sondern von Gott.“ Andre Beispiele bei KÖSTLIN S. 147: STERN, Milton I 131; Cal. of State Pap., Domest. Ser. 1628—29, p. 88, wo Laud den König lehrt, dass das Kronrecht sich erstrecke über all oaths and promises exacted from a sovereign, und Eigentum und persönliche Freiheit der Unter-

unklugen und so leichtfertig mit der Wahrheit umspringenden Könige. Diese Theorie verbindet sich mit einem katholisierenden Episkopalismus.

Hatte man anfangs[1] das bischöfliche Amt auf gute kirchliche Ordnung gegründet, aus Zweckmässigkeits- und geschichtlichen Gründen empfohlen, so redet man jetzt von ihm als von der wahrhaft kath. und apost. Verfassung der Kirche, durch welche deren Kontinuität verbürgt werde. Auf die ununterbrochene Succession von Petrus her wird grosses Gewicht gelegt. Die bischöfliche Kirche ist die allein richtige Mitte zwischen Rom und Presbyterianismus oder Puritanismus. Sie muss daher, und zugleich ihre Uniformität, vom König in allen drei Reichen durchgesetzt werden, von denen doch Irland wesentlich kath., Schottland presbyt. war, während in England eine lebenskräftige antibischöfliche Partei widerstrebte. Naturgemäss verband sich mit diesem Episkopalismus sofort auch ein vermehrtes Wertlegen auf die sinnlichen, symbolischen Formen des Kultus (Wiederherstellung der Bilder, Kreuze, Altäre), auch eine Neigung zu weltförmiger Sitte und bürgerlich wirksamer Stellung des Klerus (die Pfarrer als Friedensrichter): alles in schroffem Gegensatz gegen die purit. Tendenzen. Diese hochkirchliche Richtung, die sich vom modernen Ritualismus aber dadurch unterschied, dass sie ihre Stütze im Bunde mit der Staatsgewalt, nicht im kirchlichen Bewusstsein der Gebildeten suchte, daher bei den Frauen wenig Anklang fand, erhält ihren Vertreter in Will. Laud, der schon als Dozent in Oxford dadurch Anstoss erregt hatte, dass er die Notwendigkeit der Taufe zur Wiedergeburt und die des Episkopats für die Kirche[2] betont hatte. Unter Jakob, den er auf einer Reise nach Schottland begleitet und in dem Projekt einer Vereinigung der schott. Kirche mit der engl. bestärkt hatte, zum Bischof von St. Davids erhoben, ging der Verfechter der „Schönheit der Heiligkeit“ mit rituellen Reformen vor, dem Beispiel des Bischofs Lancelot Andrews († 1626), des weit bewussteren Stifters der hochkirchlichen Partei, folgend (s. über ihn RLOTTLEY, Lond. 1894). Dabei wurde jeder traditionelle Kirchenschmuck, der nicht ausdrücklich verboten erschien, wieder hervorgesucht; antiquarische und ästhetische Neigungen suchten Befriedigung. Der Standpunkt der anglik. Kirche ist der der primitiven Kirche der ersten vier Jahrhunderte; in ihr ist das wahre Christentum zu finden. Dogmatisch gleitet Laud von den 39 Artikeln zum Arminianismus, noch mehr aber zum Katholizismus hinüber: in der Lehre von der allgemeinen Gnade, den guten Werken in ihrer Bedeutung

---

tanen für deprivable of them upon juste cause, and so fiscal erklärt. Vgl. auch BROSCH, Cromwell S. 50. 63.

[1] Zwar hatten bereits Rich. Hooker († 1600) und dessen Freund Hadr. Saravia, De diversis ministrorum evangelii gradibus. Lond. 1590, den Ursprung des bischöflichen Amtes in der apostolischen Zeit und dieses als apostolische Stiftung und Ordnung nachweisen wollen, Bancroft 1588 den Vorrang der Bischöfe vor den Priestern als jure divino bestehend gelehrt, aber noch mannigfachen Widerspruch gefunden (vgl. SCHAFF I 605): man verteidigte den Episkopat zunächst als necessary for the well-being, but not for the being of the Church. Und noch wurde von der engl. Kirche bei der Aufnahme von Geistlichen aus andern ref. Kirchen keine Neuordination gefordert (vgl. GWSPROTT in Dict. of Nat. Biogr. 50, 300 f.).

[2] „That there could be no true church without diocesan bishops.“

für die Rechtfertigung, in kath. Sakramentsbegriff und dem jus divinum der bischöflichen Verfassung [1]. Die anglik. Kirche ist der echte, die röm. ein krankgewordener Zweig der kath. Kirche. „The religion of the Church of Rome and ours is all one.“ Unter Karl I. stieg er rasch zum Bischof von Bath und Wells, dann von London, schliesslich 1633 zum EB von Canterbury. Er war ein überzeugter und persönlich lauterer Eiferer für seine Ideale, Vertreter einer KPolitik, die nur die bischöflich Gesinnten beförderte, und mit Buckingham, dann mit Strafford zusammen Verfechter der rücksichtslos absolutistischen Tendenzen, — daher Gegenstand wachsenden Volkshasses. Die wichtigsten Aemter in Staat und Kirche werden auf ihn gehäuft. Die kath. Königin, die Anwesenheit kath. Priester in ihrer Umgebung, zeitweilig mildere Handhabung der Strafgesetze gegen die Päpstlichen, dazu das Katholisieren angesehener, dem Hofe so nahe stehender Theologen, alles erregte den Argwohn der purit. Volkskreise [2].

2. Das Parlament wird vom König 1629 aufgelöst, als es seine Deklaration verwirft, die den Streit zwischen Calvinisten und Arminianern verbietet, und bis 1640 nicht mehr berufen; an die Stelle der Gesetze treten königl. Verordnungen. Die obersten Gerichtshöfe in Staat und Kirche gehen immer gewalttätiger vor. Im Interesse der Uniformität werden die Dissenters aufgespürt, die Masse soll durch Furcht im Gehorsam gehalten werden. Die Versuche Jakobs, die schott. Kirche mit der engl. zu vereinigen, werden jetzt gewaltsam fortgesetzt, den schott. Bischöfen Prälatenstellung gegeben. Laud will einfach die engl. K- und Gottesdienstordnung dort eingeführt haben; die Geistlichkeit widerstrebt. 1635 werden der schott. Kirche Canones aufgedrängt, die ihr die königl. Suprematie und ein fast kath. Zeremoniell auflegen. Laud bearbeitet für sie die engl. Liturgie, so dass sie eine fast röm. Konsekrationsformel, Taufwasserweihe, Fürbitte für die Toten u. dergl. erhält. 100 Geistliche reichen 1637 in Edinburg eine Bittschrift gegen die Einführung der Liturgie ein, Karl antwortet ausweichend. Darüber erheben sich zunächst in Edinburg selbst Unruhen; bald steht das ganze Volk auf, um den Papismus im Anglikanismus zu bekämpfen, und schliesst 28. Febr. 1638 unter der Führung des Geistlichen Alex. Henderson einen neuen Covenant für den Presbyterianismus. Die general assembly zu Glasgow (Nov. 1638), von der Karl eine Vermittlung er-

---

[1] Vgl. auch JOSEPH HALL, Episcopacy by divine right, 1637 auf Lauds Antrieb verfasst und von ihm revidiert (Dict. of Nat. Biogr. 24, 77 f.)

[2] Doch ist Laud mit Unrecht verdächtigt worden, als wenn er im Interesse Roms tätig gewesen — den Kardinalshut, mit dem Rom lockte, wies er ab: ehe Rom sich nicht ändere, sei Uebertritt unmöglich. (Ebenso erklärte Karl I. dem päpstlichen Agenten: „Zu einem Papisten werdet ihr mich nicht machen“). Aber Laud hat doch selbst diesen Verdacht heraufbeschworen und damit die purit. Revolution unvermeidlich gemacht. „Der Gegensatz zur röm. Kirche war für ihn weder ein prinzipieller noch ein religiöser.“

wartet, tritt ganz auf Seite des Covenants, erhebt Anklage gegen die schott. Bischöfe auf Ketzerei, Simonie und alle möglichen Laster, lässt sich von den Kommissaren des Königs nicht auflösen, sondern erklärt die Bischöfe, den court of high commission, die Canones und die neue Liturgie für abgeschafft und erweckt damit auch in England den Widerstand gegen die königl. KPolitik. Jetzt bedarf der König des Parlaments, um Mittel gegen das aufständische Schottland zu erhalten, muss aber das widerstrebende unverrichteter Sache nach 3 Wochen, Mai 1640, auflösen (kurzes Parlament). Allem Herkommen zuwider lässt er die Konvokation des Klerus noch weiter tagen und 17 Canones (Heylyn p. 404 ff.) annehmen, welche unumschränkte Macht der Krone als in Gottes Gebot und im Naturrecht begründet, unbedingtes Verfügungsrecht über das Vermögen der Untertanen, die hochkirchliche Doktrin über die Episkopalkirche aussprechen und den Geistlichen den sog. Etcetera-Eid auflegen, nämlich das Versprechen, nie mit Rat und Tat in den Versuch einzuwilligen, „to alter the government of this church by archbishops, deans and archdeacons etc.“ (ebd. p. 406). Dieser Eid machte Laud zum Gespött des Volkes, da hier einer Hierarchie Anhänglichkeit gelobt wurde, deren Details man nicht hatte aufzählen können oder wollen. Die schott. Covenanters sahen und fanden nun im engl. Puritanismus ihre Bundesgenossen. Hass und Hohn wendete sich gegen die engl. Bischöfe, vor allem gegen Laud selbst. Der König musste den Etcetera-Eid suspendieren und bei dem Anrücken der aufständischen Schotten das Parlament 3. Nov. 1640 neu berufen (langes Parlament unter Führung von Hampden, Pym und Cromwell).

Es fühlte die Macht in sich, den Kampf ebenso gegen den kirchlichen wie gegen den staatlichen Absolutismus aufs äusserste zu führen. Es rang um die Alleinherrschaft dem König gegenüber zunächst auf dem kirchlichen Gebiete, indem es dem Episkopalismus, als dem Organ der Kirche des Monarchen, für jetzt den Presbyterianismus und in ihm die Kirche ständischer Selbstverwaltung entgegensetzte. Mit dem Grafen Strafford (Thomas Wentworth, damals Vertreter des Königs in Irland, in den Augen des Volks der Hauptrepräsentant der absolutist. Tendenzen) wurde auch Laud in Anklagezustand versetzt, ersterer 12. Mai 1641 als „Hochverräter“ (nicht ohne formelle Beugung des Rechts) hingerichtet, Laud mehrere Jahre gefangen gehalten, schliesslich gleichfalls 10. Jan. 1645 als Hochverräter zur Hinrichtung „begnadigt“. Eine von 15000 Londoner Bürgern unterzeichnete Petition forderte gründliche Reform der Kirche, Abschaffung des ganzen bischöflichen Regiments; 700 Geistliche petitionierten dagegen für Reformierung des Episkopats. Febr. 1641 wurde eine Bill auf Abschaffung des Aberglaubens und Götzendienstes eingebracht. Das Unterhaus wollte die Bischöfe beseitigen, wogegen anfangs das Haus der

Lords noch Widerstand leistete; aber als die Prälaten (EB von York und 11 Bischöfe), durch die Volksstimmung und durch Volkshaufen bedroht, einen Protest einreichten, der alle Parlamentsversammlungen für nichtig erklärte, da sie nicht ohne Lebensgefahr daran teilnehmen könnten, wurden sie Ende 1641 verhaftet.

3. Uebergriffe des Parlaments, das sich von der Sympathie des Landes getragen wusste, und das Verhalten des Königs, der mit Bewaffneten ins Parlament eindrang, um die Führer der Opposition selber zu verhaften, auch die grosse Niedermetzelung der Protestanten in Irland durch die Katholiken (Nov. 1641), bei der man an eine Mitschuld des Königs glaubte (Zahl der Opfer nach niedrigster Schätzung 12 000), führten endlich (Aug. 1642) zum Bürgerkriege, bei dem auf Seiten des Königs der hohe und ein Teil des niederen Adels, sowie der hohe Klerus, auf Seiten des Parlaments die kleinen Grundbesitzer und die städtische Bevölkerung, kirchlich betrachtet die Puritaner und alle Nonkonformisten, standen. Während dieses berief 12. Juni 1643 das Parlament, das die bischöfliche Verfassung abgeschafft hatte, eine kirchliche Versammlung „behufs Feststellung der Verfassung und Gottesdienstordnung der engl. Kirche und Herstellung und Reinigung der Lehre dieser Kirche von allen Befleckungen und falschen Deutungen“, die Westminster-Assembly, der Versuch einer Verbindung der engl. Kirche mit der schott. und den ref. des Kontinents.

Sie bestand aus 151 Mitgliedern, nämlich 30 nichtgeistlichen (10 Lords und 20 Gemeine, darunter der gelehrte J. Selden) und 121 geistlichen aus den verschiedensten Grafschaften, darunter einige Bischöfe (so der gelehrte EB Ussher v. Armagh, der kurz vor dem irischen Blutbad Irland verlassen hatte und vom König zum Bischof von Carlisle gemacht war, Vertreter eines sehr moderierten Episkopalismus) und einige Doktoren der Theologie, die sich aber wegen ihrer Gebundenheit an den Suprematseid und gehindert durch ein königl. Verbot, auch zurückgestossen von dem Geist der Versammlung, und weil diese nicht vom Klerus gewählt war und auch Laien enthielt, (mit einer Ausnahme) nicht an den Verhandlungen beteiligten. Die Masse der Geistlichen war, obwohl zumeist in Oxford und Cambridge gebildet und in der bischöflichen Kirche ordiniert, puritanisch, in der Verfassungsfrage presbyterianisch gesinnt; einige Stimmen huldigten dem Independentismus (s. u.), einige auch dem Erastianismus (s. S. 323). Es war keine rite gewählte Synode, sondern eine vom Parlament berufene kirchliche Notabelnversammlung, aber von respektabler Bedeutung. Trotz des Verbots des Königs trat sie am 1. Juli 1643 zusammen und tagte bis 1647.

Parlament und Westminster-Versammlung wendeten sich an die schott. Reichsstände und die general assembly, um Verbindung anzuknüpfen. Englischerseits stand dabei das politische Bündnis (im Kampf gegen den König) im Vordergrund, die Schotten aber machten die religiöse Gemeinschaft zur Bedingung auch der politischen. Henderson entwarf das Solemn League

and Covenant (Schaff I 690 f.), eine feierliche Verbrüderung und Verpflichtung zur Erhaltung der ref. Kirche in Schottland gegen die gemeinsamen Feinde, zur Reformation der Religion in England und Irland in Lehre, Gottesdienst, Disziplin und Verfassung gemäss dem Worte Gottes und dem Vorbild der „besten" ref. Kirchen, zu engster Verbindung und Gleichförmigkeit der Kirchen in den drei Königreichen; ferner zur Ausrottung aller popery und prelacy, alles Aberglaubens, Häresie usw. Sie wollen die Rechte und Privilegien der Parlamente und die Freiheiten der Königreiche verteidigen, aber auch ebenso Person und Autorität des Königs, und dauernden Frieden anstreben; mit einem ernsten Sündenbekenntnis schliesst dies merkwürdige Dokument. Die schott. Deputierten brachten es nach England, die Westminster-Versammlung debattierte darüber, und mit ganz geringer Modifikation wurde es vom Unterhause und von jener am 25. Sept. 1643 beschworen, bald darauf auch vom Hause der Lords, desgleichen auf Verlangen des Parlaments überall im Lande, wo seine Autorität überwog, von den kirchlichen und bürgerlichen Beamten, obwohl Karl dagegen als gegen ein hochverräterisches Komplott eine Proklamation erliess; auch in Schottland folgte nun monatelang „a general swearing to the Covenant". Auch an die auswärtigen ref. Kirchen wandte sich die Westminster-Versammlung und erhielt meist günstige Antworten, nur aus Hessen kam die Mahnung, die bischöfliche Verfassung nicht zu beseitigen.

4. Die Arbeiten der Westminster-Versammlung.

a) Westminster-Konfession[1]: Nur eine Revision und schärfer calv. Ausprägung der 39 Artikel war ursprünglich beabsichtigt; aber nachdem Verfassungsarbeiten dazwischen getreten waren, wurde unter dem Einfluss der Schotten ein ganz neues, direkt aus der Schrift geschöpftes Bekenntnis entworfen, 1646 vollendet und vom Parlament genehmigt. Dasselbe hat mit seinen scharfen, klaren, überall mit Schriftwort gestützten Lehrartikeln sich die Bedeutung des Einheitsbekenntnisses aller presbyt. Kirchen erworben[2] und die Conf. Scoticana verdrängt. Daneben wurden

b) Zwei Katechismen (ein grösserer und ein kleinerer, KMüller, Bek. 612 ff. 643 ff.) ausgearbeitet, von denen der kleinere noch jetzt der weit verbreitete Presbyterianer-Kat. ist.

c) Den Gottesdienst regelt das Directory for the Public Worship of God (1645). Nachdem gleich anfangs (Okt. 1643) Bilder, Altäre, Orgeln abgeschafft worden, wird hier (Jan. 1645) eine Gottesdienstanleitung gegeben,

[1] Hier gelangt die schott. Sabbatslehre zu völligem Siege und wird fortan Charakteristikum des gesamten anglo-amerik. Christentums. Kap. 21: Deus speciatim e septenis quibusque diebus diem unum in Sabbatum designavit, sancte sibi observandum. Dieser ist seit Christi Auferstehung vom 7. auf den 1. Tag verlegt, estque perpetuo ad finem mundi tanquam Sabbatum Christianum celebrandus. Grosser Westm.-Katech.: Sanctificandum est sabbatum . . per totum diem quiete, . . etiam ab ejusmodi negotiis mundanis ac recreationibus, quae aliis diebus sunt licita, . . totum illud tempus (nisi quod ad opera necessitatis ac misericordiae requiritur) in exercitiis divini cultus publicis privatisque insumendo.

[2] In Amerika mit Modifikationen im Sinne völliger Unabhängigkeit vom Staat.

aber ohne bestimmte Formulare, die Formulierung vielmehr den Predigern innerhalb gewisser Richtlinien überlassen.

d) Auch eine KVerfassung wurde festgestellt: Form of Presbyterial Church and of Ordination of Ministers. Die Opposition gegen den königl. Episkopalismus war zunächst bei vielen nur so weit gegangen, dass man alles eigentlich Hierarchische (und Absolutistische) hatte abstreifen wollen, und Usshers Vermittlungsversuch, der die Stellung der Bischöfe auf die von Superintendenten und Synodalvorsitzenden reduzieren wollte, schien anfänglich nicht aussichtslos, zumal U. auch von den Puritanern hoch geachtet wurde. Der engl. Puritanismus hatte nicht gleich den Schotten ein ausgeprägtes Verfassungssystem. Allein die Schärfung des Gegensatzes gegen die mit dem Absolutismus des Königtums verbundenen Bischöfe, ferner der wachsende Einfluss der Schotten verhalf dem reinen Presbyterianismus gegen die Opposition sowohl der unter Godwins Führung sich eifrig regenden Independenten wie der staatskirchlichen „Erastianer“ zum Siege — ein Sieg, der aber doch das Emporstreben einer ganz andern, viel volkstümlicheren Richtung bereits merken liess, die dem (schott.) Presbyterianismus, der in England mehr und mehr Sache nur der Geistlichen geworden war — der Landadel söhnte sich in seiner Mehrzahl schnell wieder mit der anglik. Kirche aus — ein ganz andres KIdeal entgegenstellte. Nur versuchsweise acceptierte das Parlament diese KO und schwächte das von der Assembly behauptete jus divinum der Presbyterialverfassung dahin ab, dass es sie für „lawful and agreeable to the Word of God“ erklärte. Die Synoden kamen nur zögernd und unter mangelhafter Beteiligung der dazu Berufenen zur Durchführung. Inzwischen hatte sich ja der engl. Puritanismus zum Independentismus fortentwickelt.

7. Der Independentismus, 1581—1649.

Literatur: Forts. Loofs, Kongregationalisten in RE 10, 680 ff. JBrown, The Pilgram Fathers of New England, Lond. 1895. MDextor, The Congregationalism of the last three hundred years. London 1880 (s. RE 3, 423); WWalker, The creeds and platforms of congregationalism. New-York 1893. Browne: AJessop in Dict. of Nat. Biogr. 7, 57 ff. Johnson: AGordon ebd. 30, 9 ff. Ainsworth: Axon ebd. 1. 191 ff. J. Robinson: OSDavis. Hartford 1897; Works 3 Vols. Lond. 1851.

1. Schon am Ende des 16. Jhs war ein Neues bemerkbar geworden. Robert Browne, in Cambridge seit 1570 gebildet, als begabter enthusiastischer Prediger zunächst gegen die erforderliche bischöfliche Predigtlizenz sich auflehnend, hatte seine reformatorischen Erkenntnisse aus der Bibel, vielleicht aber auch aus dem Verkehr mit holländ. Baptisten, die vor Alba nach Norfolk geflüchtet waren, gewonnen und Widerwillen gegen jedes von der weltlichen Obrigkeit Vollmacht empfangende KRegiment gefasst. Christi Reich ist eine Gemeinschaft der Gläubigen, die durch freiwilligen Vertrag mit Gott sich unter Gottes und Christi Gehorsam begeben haben. Staatskirchentum ist Antichristentum, der Staat hat lediglich für die öffentliche Wohlfahrt in äusserlicher Gerechtigkeit zu sorgen, aber nicht to compell religion, to plant churches by power, and to force a submission to Ecclesiastical government by laws and penalties — damit ist er der Herold der Trennung von

Staat und Kirche. Aber auch presbyt. KRegiment wäre Beeinträchtigung der Gemeinde; der Wille dieser muss unbehindert Ausdruck finden können. Somit trennen er und seine Anhänger sich grundsätzlich von der anglik. Kirche. Wegen gefährlicher Lehren 1581 verklagt, fand er noch Schutz durch seinen Verwandten, den mächtigen Lord Burgley; er zog es aber vor, mit seiner kleinen Gemeinde nach Middelburg (in Seeland) auszuwandern, und stiftete hier, wo Cartwright (S. 339) bereits die purit. Kolonie leitete, eine eigene Gemeinde. In dieser Gemeinde der Heiligen gab es bald allerlei Streit; Br. ging daher schon 1583 nach Schottland, Harrison leitete jetzt die Gemeinde weiter, die sich zeitweise mit der Cartwrights vereinigte, dann, wieder selbständig geworden, nur noch ein kurzes Leben hatte. In Schottland von den Presbyterianern verfolgt und nun auch diesen gründlich abgeneigt, kehrte Br. 1584 nach England zurück. Hier verhaftet, dann seinem Vater zur Pflege zugeschickt, 1586 wieder seine Ideen predigend, aber nun vom Bischof exkommuniziert, machte er seinen Frieden mit der engl. Kirche, in deren Dienst er noch lange Zeit als Pfarrer auf einem Dorfe gewirkt hat, bis er 80jährig — ob geisteskrank? — im Gefängnis zu Northampton starb. Aber seine Ideen wirken weiter. 1586 ist in London eine Kongregationalistengemeinde nachweisbar, deren erste Prediger verhaftet und hingerichtet werden; vor neuen Verfolgungen flüchtet sie darauf 1593 nach Amsterdam; hier übernimmt Ainsworth ihre Leitung, der auch 1596 ein erstes Bekenntnis verfasste: A true Confession of faith and humble acknowledgement of the Alegeance which her Majestie's subjects, falsely called Brownists, do hould (Walker, S. 49 ff.) Neben ihm stand seit 1597 auch Francis Johnson an dieser Gemeinde, nachdem er den missglückten Versuch gemacht, einen Teil der Londoner Gemeinde nach Amerika zu führen.

2. Der Mann, der den leidenschaftlich polemischen Brownismus zum Kongregationalismus durchbildete, war John Robinson, der 1608 mit seiner Gemeinde aus Scrooby vertrieben, erst in Amsterdam, dann in Leiden ihr Zuflucht schaffte. Von Leiden aus wurde dann wieder durch Henry Jacob 1616 in Southwark (London) eine Gemeinde gegründet. Einige Gemeinden in Wales, Kent, Bristol u. s. w. folgten. Aber bis 1642 war die Ausbreitung nur gering: erst von da an wuchs sie, und zwar nun rapide.

Die neuen Verfassungsideen sind die Autonomie jeder einzelnen Gemeinde (congregation)[1] und die absolute Unabhängigkeit der Gemeinden vom Staate. An die Stelle der Volkskirchenidee, welche die Kirche als die das Leben einer Nation zu gemeinsamem Glauben und sittlichen Anschauungen erziehende und beaufsichtigende Organisation fasst, tritt die Idee einer freien Vereinigung von Glaubensgenossen zu gemeinsamer Erbauung. Daher nennen sie sich „Kongregationalisten“, während der Name „Independenten“, der ihnen Mitte des 17. Jhs von den Gegnern beigelegt wird, anfangs von ihnen als unzutreffend abgewiesen ist, „for no true church is independent“, allmählich aber als Ausdruck ihres „total freedom from exterior control“ acceptiert wird. Sie fordern 1616 in einer Petition an Jakob ihr „Recht auf geistliche Selbst-

[1] Dies Wort ist in Tindales Bibelübersetzung anstatt des an den Katholizismus erinnernden Church (schottisch Kirk) gebraucht.

verwaltung und Selbstregiment", „by the common and free consent of the people, independently and immediately under Christ".

Inhaber der Schlüsselgewalt ist weder Papst noch Episkopat noch Presbyterium, sondern die gesamte Gemeinde; diese ist vorhanden, wo zwei oder drei gläubig geworden, sich von der Welt lösen und zur Gemeinschaft des Evangeliums verbinden. Solche Einzelgemeinden können unter sich Verbindungen eingehen, aber nie im Verhältnis der Ueber- und Unterordnung; für sie gibt es weder ein presbyteriales und synodales, noch ein bischöfliches KRegiment. Wohl kann die consociation of congregations sich in einer Nationalsynode äussern, aber nie als eine autoritative Instanz über den Gemeinden, die allein unter Christi, d. h. der hl. Schrift geistlicher Autorität stehen. Die allgemeine (kath.) Kirche ist ein erst durch Christi Wiederkunft zu realisierendes Ideal; jetzt ist die Einheit nur die einer unsichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen, die sichtbare Kirche erscheint als ungegliederte Summe einzelner Kongregationen. Es wird hier also von aller geschichtlichen Entwicklung und der Bedingtheit des relig. Lebens des Einzelnen durch diese abstrahiert, ein Individualismus, dem die kirchliche Gemeinschaft nur die Summe gleichwertiger relig. Individualitäten ist. Zu Grunde aber liegt die (augustinisch-wiklifitische) Vorstellung von der Kirche als der congregatio praedestinatorum, unter täuferischem Einfluss dahin fortgebildet, dass der Erwählte und Wiedergeborene Zeichen und Beweis seiner Erwählung haben muss, und dass nur solche zur Gemeinde zuzulassen sind. Daher dürfen auch nur Kinder „Gläubiger" getauft werden. Die gleiche Erwählung hebt innerhalb der Gemeinde jedes Vorrecht, jede geistliche Autoritätsstellung auf, fordert völlige Gleichstellung aller Glieder; daher tritt hier neben das geistliche Amt das Recht der „Prophetie"[1]. Aus der Anschauung der Presbyterianer nehmen sie zwar das Aeltestenamt (durch Wahl der Gemeinde) herüber, wehren sich aber lebhaft gegen die im Calvinismus daraus entwickelte Gemeindearistokratie, die nach Calvins Auslegung in Mt 18_{17} unter ἐκκλησία das Presbyterkollegium versteht und daher diesem die KZucht überträgt. Ainsworth reklamiert im Kampf mit dem presbyterianisch gesinnten Johnson erfolgreich letztere für die ganze Kongregation[2]; auch die Hierarchie der Aeltesten wird abgewiesen, deren Beschlüsse daher der Zustimmung des Volkes unterworfen werden. Auch die Aeltestenverfassung ist nicht wesentlich, als gäbe es keine Kirche ohne sie. Mit dem abstrakten Individualismus verbindet sich ein spröder Supranaturalismus, der sich die göttlichen Kräfte nicht in geschichtlich gewordenen, menschlichen Vermittlungen wirksam denken kann. Daher der Eifer gegen jede Gebundenheit an äussere Formen: liturgische, bes. Gebetsformulare wollen den hl. Geist an den Schaum unsrer Lippen binden[3]. Auch das Vater Unser ist von Christus

[1] „In the Assemblies of the Saincts . . all men have non onely liberty, but are exhorted to desire that they may prophesie, that is, speake unto the church, to edefying, to exhortation and to comfort; . . . a woman in regard of her sex may not speak or teach in the church: yet with other women and in her private familie she openeth her mouth in wisdom . . . The Lord in there dayes had furnished holy women with the gift of prophesie." AINSWORTH, The communion of Saincts (vor 1615), ed. Amsterd. 1640 p. 233 f.

[2] Daher Spaltung der Amsterdamer Gemeinde in Ainsworthian und Franciscan Brownists, bis Johnson mit dem presbyter. Anhang nach Emden abzog.

[3] Vgl. MILTON, Iconoclastes 1609 bei GWEBER in HTb. 3. F. 4, S. 48 ff.;

nur als Beispiel, nicht als Vorschrift eines Gebetes gemeint. Alle stehenden Festtage werden verworfen, dagegen werden solche bei jedem besonderen Anlass, bei allen öffentlichen wichtigen Angelegenheiten abgehalten. Aus den geschilderten Eigentümlichkeiten ist verständlich, dass innerhalb dieser Gemeinschaft, die im übrigen theol. dem Calvinismus angehörte, auch gegen alle feste Formulierung von Glaubensbekenntnissen protestiert wurde. Hier regte sich der Gedanke einer fortschreitenden Reformation. Gott offenbart sich auch in der Gegenwart, also kann auch der Geist noch weiter führen — während die Lutheraner bei Luther, die Calvinisten bei Calvin stehen bleiben wollen (Robinson bei WEINGARTEN S. 33).

3. Noch vor Robinsons Tode (1625) suchte sich dieser Independentismus eine neue Heimat in Amerika. 1620 zogen die ersten engl. Pilger aus der Zufluchtsstätte in Holland nach Neu-England (New-Plymouth) hinüber, teils von Missionsgedanken bewegt, teils um dort ihre engl. Nationalität besser wahren zu können. Vier Pilgerzüge folgten bis 1630 nach. Massachusetts wurde der Mittelpunkt ihrer Kolonien, wo sie mit ihren kirchlichen Ideen zugleich ihre theokratische Staatsidee durchsetzen konnten. Der entschieden demokratisch-freiheitliche Independentismus nahm hier schnell die Wendung in strenge Gesetzlichkeit und Engherzigkeit [1].

Das Recht der Obrigkeit, Gotteslästerung, Ketzerei, Ausbreitung verderblicher Meinungen zu bestrafen, wird mit ebenso grosser Strenge gehandhabt, wie vom Presbyterianismus daheim [2]. So werden in Boston Bürger in Eisen gelegt und zu lebenslänglicher Sklaverei verurteilt, weil sie Wort und Sakrament verworfen, Engel und Teufel geleugnet, und „eine grobe Art der Vereinigung mit Christo“ gelehrt hätten, also wohl mystisch-anabapt. Schwärmer. Roger Williams, 1631 zu ihnen als Prediger gekommen, forderte aus Interesse für die Religion absolute Religionsfreiheit und völlige Trennung von Staat und Kirche, ein bürgerliches Gemeinwesen, in dem Juden und Ketzer gleiche Rechte haben sollten. „The civil power has no jurisdiction over the conscience.“ 1635 ausgetrieben, gründete er Providence auf Rhode-Island und trat dort, wo bapt. Flüchtlinge Aufnahme gefunden, gleichfalls zum Baptismus 1639 über, verliess aber bald darauf diese Gemeinschaft und wartete auf eine neue Offenbarung Gottes, hierin ein Prophet des Quäkertums.

4. Während der Tätigkeit des langen Parlaments, inmitten des Bürgerkrieges schiesst der bisher noch unbedeutende Independentismus in England schnell zu einer religiösen und politischen Macht auf.

Bis dahin geringschätzig als New-England-Way betrachtet, erhält er jetzt

---

IVIMEY, Hist. of the Engl. Baptists p. 107. Ainsworth rechnet unter die Romish idolatry der Anglikaner ihr reading and singing their prayers upon a book. An Arrow against Idolatria (1611), ed. 1640 p. 95.

[1] Die Frömmigkeit der „Pilgerväter“ charakterisiert GLWALKER, Some aspects of the religious life of New England. New-York 1897 (vgl. ThLZ 1900, 23).

[2] S. die Schilderung einer Gott wohlgefälligen Staatsgewalt bei AINSWORTH, Comm. of Saincts p. 223 f.

von Tag zu Tage Zuwachs, durch die Tausende nach England heimkehrenden Nonkonformisten, von Holland und Amerika her. Anfangs verdeckte noch der gemeinsame Gegensatz gegen den Episkopalismus die tief greifende Verschiedenheit dieses Independentismus von dem älteren, dem schott. Presbyterianismus verwandten Puritanismus. Auch in dem streng ref. Dringen auf Sittendisziplin fühlte man sich einig und sah in der verschiedenen Beurteilung der Verfassungsfrage nur eine geringfüge Differenz. Allein bald machte sich die tiefgreifende Verschiedenheit des Geistes geltend. Die Versuche der Westminster-Versammlung, die Presbyterialverfassung durchzuführen, stiessen auf stärksten Widerstand im engl. Volksgeist. Zwar war noch der lebhafte Widerspruch der kleinen Independentenminorität in der Versammlung selbst zurückgedrängt worden, und die Abneigung im Parlament gegen eine von der weltlichen Gewalt sich emanzipierende, intolerante Presbyterienaristokratie aus Rücksicht auf die Schotten so weit überwunden, dass der Versuch einer Einführung bewilligt war (1647). Aber schon war die entscheidende Wendung eingetreten. Nationaler Unabhängigkeitsgeist reagierte gegen die schott. Institution mit ihrem Anspruch auf eine neue Uniformität der „wahren" Kirche. Das Parlamentsheer ergriff die Sache des Independentismus, während die Bürgerschaft, namentlich in London, am Presbyterianismus festhielt. In dem Masse als O. Cromwells[1] Heer entscheidend eingriff und den Einfluss der Schotten zurückdrängte, sanken die Aussichten des Presbyterianismus zugunsten des Independentismus der „Heiligen". Vor ihm musste der König 1646 zum schott. Heere flüchten; er verhandelt noch in Newcastle erfolglos mit Henderson über das göttliche Recht des Episkopalismus oder des Presbyterianismus, wird 1647 dem engl. Parlament ausgeliefert, entflieht noch einmal mit Cromwells Wissen, der seinen Tod ursprünglich nicht wollte. Aber wieder dem Heer ausgeliefert, fiel er den Verhältnissen zum Opfer, die Cromwell fortrissen, wenn er nicht selber für abtrünnig gelten wollte. Sein Fatalismus sah jetzt in der Auslieferung des Königs ein Gottesurteil. Das jetzt von widerstrebenden Elementen gereinigte Parlament spricht das Todesurteil über Karl I. und vollstreckt es am 30. Jan. 1649. Der Independentismus hat gesiegt.

Viertes Kapitel.

Der Kampf mit der Gegenreformation in Polen, Schweden und Ungarn-Siebenbürgen.

1. Polen, 1555—1648.

Quellen: Forts. von S. 212. Stan. Hosii Opp. omnia. Colon. 1584. 2 vol. Epist. Hosii ed. HHipler et Zakrzewski. 2 Bde. Krakau 1879/86 (—1558). Consensus in fide relig. christ. . . . Sendomiriae sancitus. Heidelb. 1605. Acta conventus Thoruniensis. Varsav. 1646.

Literatur: Hosius: FHipler in KL 6, 295 ff.; Eichhorn. Mainz 1854; Benrath in RE 8, 382 ff. Ueber Vergerios Reise nach Polen 1556/57:

[1] Zu seiner Beurteilung vgl. HConrad in Westermanns Monatshefte 1899. Mai; Pribram, Wien 1898; ChFirth, O. Cr. and the Rule of the Puritans. Lond. 1899.

Sembrzycki in Altpreuss. Monatsschr. 27. Sendomir: DEJablonski, Hist. cons. Sendom. Berol. 1731. Erbkam in RE 18, 215 ff. Thorner Gespr.: Erdmann in RE [3] 15, 636 ff. OIkier, Das Coll. charit. zu Thorn. Halle 1889. CKrasicki, De societatis Jesu in Polonia primordiis. Berlin 1860. KBenrath in DevBl 1899, 238 ff.; Ders. in Z. westpreuss. GVerein 1899. Kleinwächter, Gericius in ZhGes. Prov. Pos. 5, 219 ff. Laski: Dalton o. S. 208; ders. Lasciana Berl. 1898 u. Miscellaneen S. 265 ff., Berlin 1905; JCaro in HZ 83, 144 ff.; vMiaskowski in Z. hist. Ges. Prov. Posen 16, II 294 ff. JPascal, J. de L. 1894. GKruske, J. a Lasco u. d. Sakramentsstreit. Bresl. 1899. KHein, Die Sakramentslehre des J. a L., Berlin 1907. THWotschke, Christoph Thretius in Altpreuss. Monatsschr. 44 (Sep. Ausg. Königsb. 1907).

1. Stan. Hosius (oben S. 214), den König Sigismund August 1551 gegen den Willen des Domkapitels zum Bischof von Ermland gemacht hatte, bat den Papst 1555 um Sendung der Jesuiten wie um Abordnung eines Nuntius. Und Paul IV. erkannte jetzt endlich die schwere Gefahr, in der die kath. Sache sich befand. Forderte doch seit 1550 die evg. Adelspartei — hierin Gedanken des hochgebildeten, von Vaterlandsliebe erfüllten Andreas Fricius[1] sich aneignend — ein Nationalkonzil in der Absicht, den Protestantismus als Staatsreligion anerkannt zu sehen, und die reformfreundlichen Bischöfe traten dieser Forderung bei, in der Meinung, durch Gewährung der polnischen Sprache als Kultussprache, der Comm. sub utraque und der Priesterehe die Protestanten befriedigen zu können. Aber nun regte sich der Papst und säumte nicht, den König über korrekt kath. Verfahren gegen Ketzer brieflich zu belehren[2]; Aloysius Lipomani erschien im Okt. 1555 als Nuntius, um vom König die Köpfe von 8—10 der vornehmsten Protestanten zu fordern[3], erregte aber durch sein ungeschicktes Auftreten solchen Zorn, dass er bald um seine Abberufung bat. Gegen ihn und Hosius wurde Vergerius, der sich 1556 nach Preussen begeben hatte, nach Polen gerufen, um mit seiner Sachkenntnis und scharfen Feder als Polemiker der evg. Sache zu dienen. In einer stattlichen Zahl polem. und satir. Schriften rechtfertigte er das in ihn gesetzte Vertrauen. Doch kam er auch, um vor Laski zu warnen. Hatte nämlich die evg. Sache an dem Mangel hervorragender Führer bisher gelitten, so erhielten jetzt die Reformierten im Lande an Joh. Laski einen zielbewussten Vertreter, Dieser Sprössling eines angesehenen Adelsgeschlechtes (geb. 1499) war von seinem Onkel, dem ehrgeizigen EB von Gnesen, erzogen, auf italien. Universitäten vorgebildet und für hohe kirchliche Laufbahn in der Heimat bestimmt worden. Auf einer Reise nach Frankreich, Schweiz und Italien 1524/6 schloss er sich an Erasmus an, kam aber auch in Berührung mit den Schweizer Reformatoren. Als humanistischer Reformkatholik betrieb er daheim die Jagd nach Pfründen und wurde politischer Parteigänger Zápolyas, der ihn mit einem ungar. Bistum zu belohnen suchte. 1536 zog er nach dem Tode des Erasmus nach Basel, da er Käufer und Erbe seiner Bibliothek war, und lernte auf der Rückreise 1537 Mel. kennen. 1539 oder 40 verliess er die Heimat, in der aber auch jetzt noch seine Familie sich für ihn um ein Bistum bemühte[4], und trat

[1] JCaro in Z hist. Ges. Prov. Posen 20, 55 ff.

[2] Raynaldi Annales ad a. 1556 nr. 34—36.

[3] Vergerius, Dialogi IV Bl. 82; Briefwechsel Herzog Christophs mit Vergerius S. 135. 138 f.; Wotschke in ARG 3, 123.

[4] Wotscke, in Corresp.Bl. d. V. f. G. d. evg. K. Schesiens 10, 116 ff.

nun in den Niederlanden, wo er sich verheiratete, der Reformation auch innerlich näher; doch versuchte er noch einmal 1542 durch zweideutige Erklärungen sich den Besitz der kirchl. Pfründen in Krakau zu sichern[1]. Aber er fand bald darauf in Emden eine Wirksamkeit als Superint. der friesischen Kirche, der er Ordnungen im Geiste Calvins schuf (Katech. 1546). Nachdem er sich vergeblich Sigismund August 1548 in Erinnerung gebracht hatte, und nach kurzem Aufenthalt in England sich wieder in die hohe Politik begeben (im Interesse des Fürstenbundes gegen Karl V.), dabei wieder vergeblich Zugang zum Herzen des Polenkönigs gesucht hatte, bediente er die Fremdengemeinde in London (o. S. 210), flüchtete mit ihr vor der blutigen Maria, wurde mit ihr in Dänemark und den niederdeutschen Städten (Rostock, Wismar, Lübeck, Hamburg) abgewiesen, eine Härte, die z. T. durch sein selbstbewusstes Auftreten verschuldet war, bis er in Emden eine Zuflucht fand. Er war der Rufer im Abendmahlsstreit Calvins mit Westphal (o. S. 186) und machte sich als solcher den Lutheranern, die ihm „Kapernaiten“ waren, verhasst. Nach einem Aufenthalt in Frankfurt a. M., wo er sich der niederländischen Flüchtlingsgemeinde annahm, stellte er sich, da seine Rückkehr nach Polen von seinem Bekenntnis zur CA abhängig gemacht wurde, im Mai 1556 zu einem Religionsgespräch mit Brenz in Stuttgart; aber dieser liess sich über die Abweichung in der Abendmahlslehre nicht täuschen, verweigerte ihm das Zeugnis seiner Zugehörigkeit zur CA und klagte über das „studium imposturae“ bei einem sonst so ehrwürdigen Manne[2]. Trotz dieses Misserfolges kehrte er jetzt nach Polen zurück, von den deutschen Lutheranern (E. Alberus) in Streitschriften als „Sakramentierer“ verfolgt, von den evg. Edelleuten in Kleinpolen willkommen geheissen. Es war nicht zu erwarten, dass er jetzt alle Evangelischen Polens fest vereinigen würde. Zwar wurde er sofort der Führer und beherrschende Geist für die Reformierten in Kleinpolen. Aber viel zu selbstständig und zu prononzierter Calvinist, um sich den Brüdern unterzuordnen, lockerte er durch stärkeres Hervorkehren des Calvinismus die Verbindung mit ihnen. Bei den Führern der Gegenreformation aber genoss er wegen seiner und seiner Familie Vergangenheit zu wenig Achtung. Er sammelte eine bewusst calvinische Partei. Erst nach seinem Tode (1560) wurden die Beziehungen zu der Bruderunität wieder inniger; diese aber wurde nun auch so vom Calvinismus berührt, dass darüber ihre Eigentümlichkeit und damit die Kraft ihrer Traditionen und Institutionen allmählich schwand.

2. Den reformierten Gemeinden Polens standen schwere Kämpfe bevor. Hatte schon Stancaro mit seiner Lehre, dass Christus nur seiner menschlichen Natur nach der Mittler gewesen sei, Unruhe bereitet, so trat 1556 **Petrus Gonesius** auf der Synode zu Secymin (Dalton, Lasciana S. 403, Lubieniecius, Hist. Ref. Polon. p. 111 ff.) mit seinen aus Servets Schriften geschöpften Bedenken gegen die Trinität hervor. Die Synode wies ihn an Mel. zur Belehrung. Dieser beabsichtigte darauf, den Polen mit einer Schrift zu Hilfe zu kommen

---

[1] GKawerau in NkZ 10, 430 f.; dagegen HDalton, Miscellaneen, Berlin 1905, S. 412 ff., der den umstrittenen Eid Laskis ins J. 1526 verweist, andrerseits Wotschke, a. a. O. S. 119 ff., der zur Entlastung Laskis daran erinnert, dass EB Gamrat, vor dem jener sich zum kath. Glauben bekannte, selber reformationsfreundlich gesinnt war.

[2] Schnurrer, Erläuterungen der Württemb. KG S. 245 ff. Tübingen 1798.

(CR 8, 678), es kam aber nicht dazu; er hoffte aber, in Laski werde der rechte Mann gefunden sein, Eintracht zu erhalten (8, 906). Dieser hielt auch wirklich die antitrinitarische Bewegung auf, aber im Stillen trieb sie ihre Propaganda und erhob alsbald nach seinem Tode gefahrdrohend ihr Haupt. Auf der Synode zu Pinczow 1563 wurde die altkirchliche Trinitätslehre als sabellianisch verworfen und unter Ablehnung aller nichtbiblischen Termini Joh. 17,3 als Glaubensbekenntnis aufgerichtet. Von streng reformierter Seite hatte dagegen Sarnicki schon 1562 in Petrikau den Bann über die Gegner ausgerufen und die Macht des Königs und der Bischöfe wider sie angerufen. Schon wollte 1564 der König gegen jene als gegen „Tritheisten“ einschreiten; aber Hosius verhinderte es — man solle die Protestanten sich selbst zerfleischen lassen, um so sicherer werde Rom siegen. Er erreichte dafür aber ein Ausweisungsdekret gegen alle fremden Akatholiken (7. Aug. 1564). Mit Erlaubnis des Königs fand auf dem Petrikauer Reichstag 1565 nochmals eine Disputation unter beiden Fraktionen statt, deren Ergebnis ihre völlige kirchliche Trennung war. In der somit sich abtrennenden ecclesia minor der „Pinczauer“ gewann jetzt der eigentliche Antitrinitarismus schnell Eingang, ebenso aber auch der Anabaptismus und Enthusiasmus. Schon im Juni 1566 erging ein königl. Dekret gegen Antitrinitarier und Anabaptisten. Inzwischen gelang es dem Nuntius Commendone 1564 im Verein mit den Bischöfen Hosius und Konarski den Widerstand der kath. Kreise neu zu beleben; Hosius (seit 1561 Kardinal)[1] hatte 1564 die Jesuiten in Braunsberg eingeführt, deren Lehranstalten bald für den polnischen Adel bedeutungsvoll wurden; war aber dieser erst wieder gewonnen, so mussten die Landgemeinden nachfolgen. Ebenso wurde jetzt die zusammengeschrumpfte Priesterschaft wieder erneuert. Gegen diese anwachsende Reaktion vereinigten sich 1570 Lutherische — der Philippismus überwog unter ihren Geistlichen —, Reformierte und böhm. Brüder im Consensus zu Sendomir zu einer föderativen Union: man gestand sich gegenseitig den Consensus in den praecipua capita fidei (Trinität, Christologie, Justifikation u. a.) zu, einigte sich auch betreffs des Abendmahls in gemeinsamer Anerkennung der Formel der Conf. Saxon. 1551 (CR 28, 415 ff.), bezeugte sich daraufhin gegenseitig seine Orthodoxie, behielt sich aber daneben die Selbständigkeit der Riten vor. Ein friedliches, brüderliches Nebeneinander der drei Zweige sollte bestehen in gegenseitiger Respektierung ihrer KZuchtsakte und der Disziplin über ihre Geistlichen, sowie in Respektierung der Parochialrechte, aber mit gegenseitiger Vertretung und mit Konferenzen der Senioren der drei Teilkirchen. Nach Sigismund Augusts, des letzten Jagellonen, Tode, 1572, begannen die Schwierigkeiten eines Wahlkönigreichs für Polen. Die Generalkonföderation traf jetzt Vorkehrungen, um ihre Rechte gegenüber den künftigen Wahlkönigen sicher zu stellen. Der Warschauer Reichstag 1573, auf dem die kath. Geistlichkeit selbst die Notwendigkeit eines Vergleichs erkannte, schuf in den pacta conventa, die jeder neue König beschwören sollte, auch die pax dissidentium, d. h. die Rechtsgleichheit aller unter sich dissentierenden Religionsparteien, wobei aber ähnlich wie im Augsb. Religionsfrieden den adligen Herren die Entscheidung über den Bekenntnisstand ihrer Bauern vorbehalten war. Hatte bisher der Protestantismus entschieden das Uebergewicht erlangt, so erfolgte jetzt der Umschlag. Nur da, wo der

[1] Charakteristisch für ihn ist seine Erklärung: Certum est, Lutheranos non esse Christianos. JHansen, Rheinische Akten zur G. d. Jes.-O. S. 623. Bonn 1896.

Adel standhaft am evg. Bekenntnis festhielt, fanden die Evangelischen Schutz.

3. Die Regierung des Jesuitenzöglings Sigismund III. (1587—1632), unter dem die Jesuiten in allen bedeutenderen Städten sich niederliessen [1], brachte schwere Zeiten, in denen auch in den Städten (Krakau, Danzig, Thorn) der Protestantismus der Gewalt weichen musste. Doch fühlte noch der persönlich duldsame, aber schwache Wladislaus IV. (1632—48) das Bedürfnis, eine Religionsvereinigung oder doch Annäherung herbeizuführen und veranstaltete daher (beraten von Barth. Nigrinus, der von den Lutheranern zu den Reformierten, jetzt zu den Katholiken übergetreten war) 1645 das „liebreiche" Religionsgespräch zu Thorn, in das die röm.-jesuit. Partei gern einwilligte, da sie auf die Uneinigkeit der Protestanten baute und Gelegenheit zur Propaganda erhoffte; gegenseitige Verständigung hiess ihnen Rückführung zur Mutterkirche. Kurfürst Friedr. Wilh. (als Herzog von Preussen) und der Herzog von Kurland wurden als Vasallen zur Teilnahme eingeladen. Der konfessionelle Gegensatz unter den Evangelischen war verschärft, seitdem die früheren Philippisten meist zum Calvinismus übergegangen und entschiedene Lutheraner (Gericius in Posen u. a.) an ihre Stelle getreten waren. (Mit Mühe hatte man 1595 durch Erneuerung des Sendomirschen Consensus auf der Synode zu Thorn den eindringenden Hader noch zurückgedrängt. Der gegen den Consensus protestierende Gericius wurde von der Synode abgesetzt und exkommuniziert, trotzte eine kurze Zeit mit seiner Gemeinde dem Urteil, folgte aber dann einem Ruf nach auswärts.) Abr. Calov in Danzig vereitelte jetzt die Absicht, den irenischen Calixt lutherischerseits als Wortführer der Danziger zu berufen, worauf der Grosse Kurfürst ihn für Königsberg zum Gespräch deputierte; er wurde aber in Thorn völlig beiseite geschoben, der scharfe Hülsemann aus Wittenberg erhielt die Führung. Die Katholiken durften sich daher an dem Schauspiel weiden, dass die Lutheraner, nachdem sie durch kleinliche Nörgeleien den Beginn des Gesprächs aufgehalten, bald mit den Reformierten über deren Anspruch, Anhänger der CA zu sein, zu streiten anfingen. Aus dem colloquium caritativum wurde ein irritativum, bei dem man schliesslich gereizt auseinander ging. Vor allem war der Friede unter den evg. Parteien gestört: allgemeine Synoden fanden nicht wieder statt, die Lutheraner lösten sich vom Sendomirschen Consensus.

2. Schweden, 1560—1632.

Literatur s. S. 169. KHildebrand, Undersökningar till Upsala Mötes Historia in HTidskrift 1893, 89 ff.; das. Oefversikter p. 28 ff. ANSundberg, Om den swenska kyrko-reform. och Ups. möte. Ups. 1893. Holmquist, in RE 18, 28 f.

Gustavs Sohn, Erich XIV. (1560—68), zeitweise geistesgestört, persönlich dem Calvinismus geneigt, begann im Zeremoniell weiter zu reformieren; schon hoffte man in calv. Kreisen, hier Fuss fassen zu können [2], aber sein

[1] 1611 war bereits das königl. Privileg für eine Jesuiten-Universität in Posen ausgestellt; aber Krakau setzte alles in Bewegung, um den Papst zur Verweigerung seiner Bestätigung dieser Konkurrenz-Universität zu bestimmen. Vgl. ZhGes. Prov. Pos. 4, 69 ff.

[2] Calvin hatte sich bereits im letzten Jahre Gustav Wasas mit einer Dedikation diesem und dem Thronfolger zu nähern gesucht, CR 45, 445 ff., 451 f.

unsteter Sinn und die bald darauf erfolgte Entthronung[1] durch die Brüder Johann und Karl vereitelten die Hoffnungen. Von nun an machen sich Einflüsse der polnischen Verhältnisse auf die schwedische Geschichte bemerkbar. Schon Erichs Bruder und Nachfolger, der theol. gelehrte Johann III. (1568—92) wollte, beeinflusst durch seine Gemahlin Katharina, eine polnische Prinzessin, und durch die Aussicht auf den polnischen Thron, zeitweise einen gemässigten Katholizismus nach Art Georg Cassanders (s. u.) herstellen, zumal die vielfachen noch bestehenden kath. Bräuche eine Brücke dazu boten. Nach dem Tode des EB Laurent. Petri, unter dem das Land 1571 die erste KO erhalten hatte, auf die der König schon an einigen Stellen katholisierenden Einfluss geübt, die aber doch noch wesentlich luth. Charakter trug, fand er in dessen Nachfolger Laurent. Petri Gothus einen für seinen Mittelweg zugänglichen Mann. Dieser erklärte sich für Herstellung der Klöster, Heiligenanrufung, Gebete für die Verstorbenen, Wiederherstellung kath. Riten. Begünstigt von der Königin begann Stanisl. Hosius (S. 363) brieflich einzuwirken. 1576 erschienen zwei Jesuiten unter der Maske luth. Theologen, begannen Vorlesungen in Stockholm, welche die Geistlichen besuchen mussten. Schweden wurden auswärts in Rom, Braunsberg und anderswo für den Dienst in der heimischen Kirche ausgebildet; L.s Katechismus wurde in den Schulen mit dem des Canisius u. a. vertauscht, eine fast ganz kath., nach dem Missale Romanum gearbeitete Liturgie („das rote Buch") 1576 aufgenötigt[2]. Nur Südermanland unter Herzog Karl widerstand diesen Katholisierungsversuchen und hielt die KO von 1571 fest. Es kam bis zu Verhandlungen des 1578 heimlich konvertierten Königs mit dem Papst, durch Vermittlung des Jesuiten Ant. Possevinus, wegen Unterwerfung Schwedens unter den röm. Stuhl. Aber der Papst ging auf die Propositionen (mancherlei Konzessionen in Ritus und Verfassung) nicht ein; da aber Johanns politische Berechnungen (in Polen) fehlschlugen, so erkaltete auch sein Eifer für diese Glaubenssache. Die Jesuiten wurden ausgetrieben, ihre Lehrstühle mit Protestanten besetzt. Nach dem Tode Katharinas beseitigte die neue Gemahlin, Gunnila, (1585) vollends den Einfluss der kath. Partei. Johann hielt zwar zäh an seiner Liturgie fest, aber das Volk war sich durch dieses Intermezzo seiner evg. Gesinnung stärker bewusst geworden. Nach seinem Tode folgte sein kath., den Jesuiten ergebener Sohn Sigismund (1592—1604), der zugleich König von Polen war (S. 366). Als nach Rom die Nachricht kam, er wolle auf die schwedische Krone verzichten, beeilte sich der Papst, ihm die Pflicht vorzuhalten, hier die kath. Religion wieder herzustellen und durch die Verbindung der beiden mächtigen Staaten Polen und Schweden firmissimas opes ecclesiae catholicae, hostibus detrimenta inaestimabilia zu schaffen (THEINER II, Urk. S. 83). Aber gerade er musste, um sich den schwedischen Thron zu sichern, sich dazu verstehen, die Aufrechterhaltung des Protestantismus in Schweden zu versprechen, nachdem sein Onkel Herzog Karl von Südermanland als Regent 1593 die KVersammlung[3] zu Upsala einberufen, welche die kirchlichen Einrichtungen

---

[1] Ihr folgte hernach die gewaltsame Beseitigung Erichs durch Gift, über deren Statthaftigkeit auch der luth. Episkopat sich bejahend ausgesprochen hatte.

[2] Liturgia Svecanae Ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis. Stockholm 1576.

[3] Confessio fidei. Stockholm 1593. Ueber den Charakter der Versammlung

Johanns aufhob, die CA annahm und die Fernhaltung des Katholizismus beschloss; Privatpersonen andrer Konfession sollte nur Duldung gewährt sein, solange sie sich ruhig hielten. Diese Versammlung besiegelte den Sieg der Reformation in Schweden und war in ihren Folgen auch für deren Erhaltung in Deutschlund von grösster Bedeutung[1]. Sigismund, der sogleich heimlich gegen diese Zugeständnisse als erzwungene protestiert hatte und nicht aufhörte, Katholiken zu begünstigen, wurde schliesslich, als er auf erneute Forderungen nicht eingehen wollte, seiner Herrschaft verlustig erklärt und Karl (der jüngste Sohn Gustav Wasas) zum Regenten und 1604 zum König als Karl IX. (1604—11) erwählt. Persönlich mehr dem Calvinismus geneigt, hielt er doch, der Stimmung des Landes entsprechend, das Luthertum aufrecht, und die in sich geschlossene luth. Landeskirche erwies sich jetzt als solide Grundlage der Volksentwicklung. Sein Sohn Gustav Adolf (1611—32) wurde in entscheidender Stunde der Retter des deutschen Protestantismus (s. u.). Und dadurch, dass er 1621 Livland eroberte, das seit 1561 polnische Provinz gewesen, rettete er auch hier den durch Polen hart bedrängten Protestantismus. Mit der ihm eigenen Energie schuf er hier durch Visitationen Ordnung und sorgte für Hebung des Schulunterrichts.

3. Ungarn und Siebenbürgen, 1561—1647.

Literatur o. S. 214; Arch. f. siebenb. LKunde, NF 19, 581 ff.; über Pázmány: FBalogh in RE 15, 96 ff.; JSchwicker, P. u. seine Zeit. Freib. 1888. Linzer Friede: Klüpfel in RE 11, 513 ff.

Der Versuch, die Jesuiten 1561 nach Ungarn einzuführen, missglückte, 1567 gaben sie den aussichtslosen Posten wieder auf; ein gleicher Versuch Sigism. Bathórys in Siebenbürgen seit 1585 endete 1588 mit ihrer Ausweisung. Mit besserem Erfolge begannen sie seit 1586 ihr Werk wieder in Ungarn, so dass sie bald wagen konnten, von der Proselytenmacherei zur Anreizung zu Gewalttätigkeiten überzugehen, indem Kaiser Rudolfs Heerführer (Barbiano in Ungarn, Basta in dem von Bathóry an Rudolf abgetretenen Siebenbürgen) zur Ausrottung des Protestantismus sich geneigt fanden. Doch konnte noch 1600 ein jesuit. Bericht melden: Centuplo et amplius excedunt numero haeretici catholicos, non tamen sunt potentiores (Arch. f. sieb. LK 19, 590). Rudolf beging 1604 die Vergewaltigung, dass er den Pressburger Landtagsartikeln einen Artikel (22. Art.) eigenmächtig beifügte: der König wolle in allen seinen Ländern die röm.-kath. Religion ausbreiten und bestätige alle seit Stephan d. Heil. zum Schutz des Katholizismus gegebenen Verordnungen. Jetzt verband sich die evg. Sache mit der Verteidigung der gebrochenen Landesverfassung; der Adel (nicht nur der evg.) erhob sich gegen Rudolf, erhob den Siebenb. Fürsten Stephan Bocskai zum Fürsten Ungarns und proklamierte die volle Gleichberechtigung des kath., augsburg. und helvet. Bekenntnisses. In dieser Not des habsburg. Hauses brachte Erzherzog Matthias als Vertreter des Hauses den Wiener Frieden 1606 zustande, der den willkürlichen Zusatzartikel

als „concilium“, den Karl später im Interesse seiner calvinistischen Neigungen bestreiten wollte, vgl. Hildebrand a. a. O. S. 115 ff.

[1] Die schwedische Kirche feiert daher mit Recht in jedem Jahrhundert die Erinnerung an „Upsala möte“.

von 1604 aufhob und den Protestanten Glaubensfreiheit, doch ohne Beeinträchtigung der kath. Kirche, sicherte. Als Rudolf fortgesetzt gegen diesen Frieden protestierte [1], der Pressb. Landtag dagegen 1608 ihn den Landesgesetzen einschaltete, huldigten die Ungarn Matthias, der seinen Bruder zwang, ihm Ungarn abzutreten; am 19. Nov. wurde er gekrönt, auf Grund einer Wahlkapitulation, in der er den Protestanten volle Religionsfreiheit zusagte. Eine luth. Synode in Sillein (Syn. Solnensis) 1610 ordnete jetzt die Verfassung (drei Superintendenturbezirke), den Gottesdienst und das Bekenntnis (Annahme der FC) [2]. Eine 2. Synode (1614) vervollständigte die Organisation der luth. Kirche. Inzwischen hatte die kath. Sache in dem Konvertiten vom Calvinismus, Jesuiten Peter Pázmány (EB v. Gran, † 1637), einen ausserordentlich geschickten literar. Vorkämpfer gefunden [3], dessen gewinnende Persönlichkeit auch erfolgreich für die Rückführung der angesehensten Adelsgeschlechter (so der Esterházy) zur kath. Kirche tätig war. Diesen reichen Grundherren folgten dann Tausende ihrer Untertanen, meist gezwungen, nach. Der Jesuitenzögling Ferdinand II. bestätigte zwar bei seiner Erwählung 1618 eidlich den Wiener Frieden; als er aber gleich darauf an seine Beseitigung ging, suchten die Protestanten wieder in Siebenbürgen bei Bethlen Gábor Hilfe, der den drei Konfessionen gleiche Freiheit zusicherte. Den Krieg zwischen ihm und Ferdinand beendete 1621 der Nikolsburger Friede, in dem jener dem Königstitel entsagte, dieser aber den Wiener Frieden wieder bestätigen musste. In der damit geschaffenen Friedenszeit hielten die Lutheraner ihre 3. Synode 1622 und ordneten gesetzlich die Amtspflichten der Superintendenten und die Funktionen der Pfarrer. Aber die Rekatholisierung des Adels machte immer weitere Fortschritte, unterstützt durch die Lehranstalten der Jesuiten und ihre 1637 zu Tyrnau begründete Akademie [4]. Bereits 1634 war die Landtagsmajorität katholisch. Bestätigte auch Ferdinand III. 1637 abermals den Wiener Frieden, so fing man doch an, ihn so zu interpretieren, dass er zwar Religionsfreiheit, aber nicht Kirchen garantiert habe, und verbot daher den Bau neuer Kirchen. Wieder musste Siebenbürgen Schutz bringen. Fürst Georg Rákóczy, bis Pressburg siegreich vordringend, im Bunde mit Schweden und Frankreich, erzwang 1645 den Linzer Frieden, der volle Religionsfreiheit (mit Kirchen, Glocken, Friedhöfen) gewährte; dieser wurde gegen die Intriguen der Jesuiten 1647 als Landesgesetz feierlich sanktioniert (den Text s. bei Borbis S. 61 ff.). — Der Zug der ref. Studenten, der bisher nach Heidelberg gegangen war, wandte sich im 30jährigen Kriege nach Holland (Franeker); dort kamen sie auch mit dem Independentismus wie dem Anabaptismus in Berührung, wodurch schwere Kämpfe, besonders über schärfere oder mildere KZucht und über KVerfassung, in der Heimat veranlasst wurden.

[1] Paul V. warnte, ne in maximum praejudicium religionis catholicae licentiam hanc concederet. Archiv 19, 604.

[2] Die Articuli Tolnenses s. in Historia diplomat. de statu relig. evang. in Hungaria. 1710 p. 24 ff.

[3] Bes. in seinem ungarisch geschriebenen „Wegweiser zur göttlichen Wahrheit“ (Kalauz) 1613.

[4] Ephemerides Colleg. et Acad. Tyrnav. von 1636—40 in Arch. 19, 628 ff.

Fünftes Kapitel.

Deutschland seit dem Augsburger Religionsfrieden.

Quellen u. Literatur: Nunt.-Berichte: II 1 (STEINHERZ); III 1—4 (HANSEN u. SCHELLHASS); IV 1 (EHSES u. MEISTER). Epistolae P. Canisii ed. BRAUNSBERGER, 1—4. 1896—1905. — FRvRAUMER, G. Deutschlands I 1558 bis 1630 in HTb II 1 ff. JJANSSEN, G. d. d. Volkes. Bd. IV—VIII. MRITTER, Deutsche G. im ZA der Gegenref. 3 Bde. Stuttg. 1889/98. AHUBER, G. Oesterreichs. IV. Gotha 1892. SRIEZLER, G. Bayerns. IV. Gotha 1899. AKÖHLER, Der Augsb. Religionsfriede und die Gegenref. in JdTh 23, 563 ff. LvRANKE in HpZ 1 (1832) 223 ff. — GWOLF, Zur G. d. d. Protestanten 1555—59. Berl. 1888. SAFTIEN, Die Verhandl. Ferd. I. mit Pius IV. über den Laienkelch. Gött. 1890. KNÖPFLER, Die Kelchbewegung in Baiern. München 1891. SCHWARZ in JGG 13. SICKEL in AÖG 45. THWIEDEMANN, G. d. Ref. u. Gegenref. im Lande unter d. Enns. 5 Bde. Prag 1879—86. AWOLFF, G.-Bilder aus Oesterr. I. Wien 1878. THVOTTO, G. d. Ref. im Erzherz. Oesterr. unter Max II. Wien 1889. JLOSERTH, Die steierische Religionspazifikation 1572/78. Graz 1896. Ders., Ref. u. Gegenref. in d. innerösterr. Ländern. Stuttg. 1898. Ders. in RE 9, 101 ff., HZ 78, 255 ff., MIÖG 20, 125 ff. u. in Archiv f. vaterl. G. (Kärnten) 19. FILWOF, Der Protestantism. in Steierm., Kärnten u. Krain. Graz 1900. VBIBL, Einführung der Gegenref. in Niederösterr. durch Rudolf II. Innsbruck 1901; ders., Organisation des evg. Kirchenwesens im Erzherzogt. Oesterr. Wien 1899. WESCHWARZ, Briefe u. Akten z. G. Max' II. 2 Tle. Paderb. 1889/91. MAURENBRECHER in HZ 7, 351 ff.; 32, 263 ff. NF 14, 1 ff. REIMANN in HZ 7, 23 ff. SCHLECHT in JGG 14, 1 ff. OHHOPFEN, Max II u. d. Kompromisskatholizismus. München 1895. JJUNGNITZ, Mart. v. Gerstmann. Breslau 1898. STIEVE, Die Politik Baierns. 2 Bde. München 1878/83. PDREWS, P. Canisius. Halle 1892. OBRAUNSBERGER, Entst. u. erste Entwickl. der Katechismen des sel. P. Can. Freib. 1803. AKRÖSS, Der sel. P. Canis. in Oesterr. Wien 1898. LSCHUSTER, Fürstbischof M. Brenner. Graz 1898. Pfauser: STROBEL, Beitr. z. Lit. 1, 255 ff. LKELLER, Die Gegenref. in Westf. u. am Niederrhein. 3 Bde. Lpz. 1881/95. Ders. in HZ 63, 193 ff. CPREGER, Pankraz v. Freiberg. Halle 1893. SCHORNBAUM, Ref.-G. von Unterfranken. Nördl. 1880. HHEPPE, Die Restaurat. des Katholizismus in Fulda, auf d. Eichsf. u. in Würzb. Marb. 1850. Ders., ZhTh 27, 376 ff. Ders., Das evg. Hammelburg u. dessen Untergang. Wiesb. 1862. Julius Echter: LOSSEN in FdG 1883, 352 ff.; SKADNER in BBKG 4, 128 ff. 6, 269 ff. vWINTZINGERODE-KNORR, Kämpfe u. Leiden d. Evangelischen auf d. Eichsf. I u. II. Halle 1892/93. LMAYR-DEISINGER, W. D. v. Raittenau, EB v. Salzb. München 1886. GINDELY, Rudolf II. 2 Bde. Prag 1863/65. MLOSSEN, Der Köln. Krieg. Vorgesch. Gotha 1882. GWOLF, Aus Kurköln im 16. Jhrh. Berlin 1905. AMEISTER, Der Strassb. Kapitelstreit 1583—92. Strassb. 1899. FvLÖHER, G. d. Kampfes um Paderb. Berl. 1874. WRICHTER, G. d. Paderb. Jesuiten I. Paderb. 1892. AHÜSING, Der Kampf um die kath. Rel. im Bistum Münster. 1883. (KZELL) in HpBl 38, 953 ff. AKLEINSCHMIDT, Jakob III., Markgraf von Baden. Frankf. 1875 (dazu STIEVE in Reuschs ThLBl 11, No. 24, 25). FvWEECH in ZGOberrh. NF 7, 656 ff. 8, 710 ff. Ferdinands Gegenreformation: FMMAYER in FdG 1880, 503 ff. SCHREIBER, Max I., d. Kathol. München 1868 (kath. Tendenzschrift). FSTIEVE, Max I. von Baiern. München 1882. Ders., Das kirchl. Polizeiregiment in Baiern. München 1876. Ders., Der Kampf um Donauwörth. München 1875. MLOSSEN, Die Reichsst. Donauw. München 1866. MRITTER,

G. d. deutschen Union 1598—1612. I. Schaffh. 1867. Ders., Die Gründung der Union 1598—1608. München 1870. Ders., Der Jülicher Erbfolgekrieg. München 1877. AuSperl, Pfalzgr. Phil. Ludw. v. Neuburg. Halle, 1895. CACornelius, Zur G. der Gründung d. d. Liga, Münchner HJb 1865, 130 ff. RKrebs, Die polit. Publizistik der Jesuiten u. s. w. Halle 1890. WFriedensburg, Die ersten Jesuiten in Deutschl. Halle 1905. SSugenheim, G. d. Jesuiten in Deutschl. I. Frankf. 1847. vLang, G. d. Jesuiten in Baiern. Nürnb. 1819. Virck, Der Niedergang d. Protestantism., in DevBl 1892, 141 ff.

Auf Grund des Religionsfriedens schien für beide Parteien zunächst ein friedliches Nebeneinander im Reiche ermöglicht; anfangs konnte sogar die evg. Partei, durch das Verhalten der Kaiser im Stillen begünstigt, noch einigen Zuwachs verzeichnen.

Noch gelang es in der östlichen Hälfte von Norddeutschland, die Bistümer und reichsunmittelbaren Stifter für evg. Administratoren zu gewinnen. In Gebieten, deren Landesherrn erst jetzt die Reformation begannen oder vollendeten, gingen noch viele Klöster und Stifter der kath. Kirche verloren. In den paritätischen Städten Oberdeutschlands wurde die kath. Minorität in ihrem Kirchenbesitz, in der Teilnahme an städtischen Aemtern, ja teilweise am Zutritt zum Bürgerrecht verkürzt. Die zum Calvinismus übergetretenen Fürsten bilden das tatkräftigste Element innerhalb der evg. Partei (vgl. MRitter in HZ 76, 63). Rechnete man doch auf diesem Höhepunkt der Bewegung, dass neun Zehntel Deutschlands innerlich, der grösste Teil davon auch äusserlich der kath. Kirche verloren gegangen waren.

Aber bald zeigte sich, dass der im Gegensatz zur Reformation restaurierte und seine Kräfte neu sammelnde Romanismus zum Angriff überging und eine Reaktion entwickelte, die viele Erfolge erzielte, die friedlichen Reunionsgedanken auf kath. Seite zurückdrängte, den konfessionellen Gegensatz immer mehr verschärfte, bis dieser endlich, befördert durch die wirren politischen Verhältnisse einerseits, durch den verhängnisvollen Zwiespalt und Partikularismus im evg. Lager andrerseits, im 30jährigen Kriege zu Deutschlands Selbstzerfleischung führte.

1. Die Zeit des Stillstandes, 1555—1566.

1. Man hatte in Deutschland wenig Notiz davon genommen, dass Paul IV. den Religionsfrieden wegen seiner Zugeständnisse an die Häretiker missbilligt, und dass er bei Gelegenheit der Abdankung Karls V. und der Uebertragung der Kaiserkrone auf Ferdinand (1558) die mittelalterlichen Ansprüche der Päpste betreffs der Kaiserwahl wieder geltend gemacht hatte und diesen, dem er Nachsicht gegen die Protestanten und Verletzung bischöflicher Rechte vorwarf, als von Häretikern mitgewählt und inconsulto Romano pontifice, nicht anerkennen wollte. Der Papst stiess am kaiserl. Hofe dabei nur auf Spott oder Erbitterung; Vizekanzler Seld stellte das

Reichsrecht schroff den päpstlichen Forderungen entgegen (o. S. 241): das Kaisertum hange allein an ordnungsmässiger Wahl durch die Kurfürsten, dem Papst verbleibe nur die Prüfung der Wahl und danach die Krönung, die aber das Kaisertum nicht erst schaffe und keinerlei neue Rechte demselben hinzufüge; einsetzen und absetzen könnten nur die Kurfürsten oder die gesamten Reichsstände. Um so mehr sah sich Ferdinand im Gegensatz zu den Forderungen des Papstes zu einer gemässigten Stellung den Protestanten gegenüber veranlasst. Und in den Territorien kath. Fürsten konnte sich jetzt noch die weitverbreitete Hinneigung zum Protestantismus äussern — besonders in Oesterreich und Baiern.

So konnten die niederösterr. Stände 1556 die Bewilligung der Türkenhilfe an die Bedingung freier Religionsübung knüpfen, und Ferdinand gestand jetzt wenigstens den Abendmahlskelch offen zu; an Pius IV. wendete er sich, um auch für seinen Sohn Maximilian die Erlaubnis zur comm. sub utraque zu erlangen, als das einzige Mittel, ihn bei der röm. Kirche festzuhalten. Die Priesterehe war fast allgemein in Brauch und wurde bei des Kaisers Nachsicht auch von den Bischöfen geduldet. Erklärten doch die Prälaten selbst 1562 dem Kaiser, dass Laienkelch und Priesterehe erlaubt werden müssten. Auch der Baiernherzog Albrecht sah sich 1556 zu dem Zugeständnis des Laienkelchs an seine Landstände genötigt, um Geldbewilligungen von ihnen zu erlangen. Ein grosser Teil der österr. Klöster befand sich im Zustande völliger Auflösung[1]. Ferdinands Bemühungen beim Trid. Konzil, durchgreifende Reformen zu erlangen, standen unter dem Eindruck der Erfahrungen, die man bei Visitationen in Oesterreich gemacht hatte. Ende 1563 versammelte er in Wien die Gesandten der geistlichen Kurfürsten, Baierns und Salzburgs und beriet mit ihnen über die Notwendigkeit, Kelch und Priesterehe zu konzedieren, sendete darauf eine Gesandtschaft dieserhalb nach Rom, und wirklich sah sich Pius IV. bewogen, am 16. April 1564 unter allerlei Einschränkungen den Kelch zu gestatten, um den Abfall des Volkes aufzuhalten. Ueber den Erfolg dieser Massregel lauteten die Urteile der Zeitgenossen sehr differierend: die Abgefallenen kehrten scharenweise jetzt zur Kirche zurück, so sagten die Einen, jetzt seien auch die katholisch Gewesenen schismatisch geworden, die Andern. Schon Pius V. zog schleunigst das Zugeständnis wieder zurück. Auch dem d e u t s c h e n G e m e i n d e g e s a n g gab man jetzt Raum, „dadurch die gemeine Bürgerschaft desto eher möchte in der Kirche behalten werden“ (SCHWARZ, NBB Groppers S. 394. Paderb. 1898). In den schlesischen Fürstentümern und in der Stadt Breslau — obwohl in Lehnsabhängigkeit von der böhmischen Krone — hatte sich die Reformation schon so festgesetzt, dass Ferdinand hier weiter freie Hand liess; auch im übrigen Schlesien gewannen die Evangelischen die Oberhand. Die Bischöfe (Balth. v. Promnitz 1539—62 und Kasp. v. Logau 1562—74) trugen den Zeitverhältnissen Rechnung, paktierten und „sahen durch die Finger“. Kaum noch die fünfzigste Kirche hatte einen kath. Priester, und von diesen waren viele beweibt. Die Genehmigung des Laienkelchs erleichterte den Uebergang zum

[1] In 36 Mannsklöstern fand man neben 182 Mönchen 135 Weiber (oder Konkubinen) und 223 Kinder.

Protestantismus. Als Rom 1584 diese Konzession zurückzog, wagte man nicht, dies in Schlesien zu publizieren. Im Breslauer Dom wurde bis 1597 sub utraque kommuniziert und erst 1624 dieser Brauch völlig in Schlesien beseitigt. Selbst in der Bischofsstadt Neisse war die Mehrzahl evangelisch.

2. In Norddeutschland machte sich trotz des geistlichen Vorbehalts im Religionsfrieden das Uebergewicht des Protestantismus besonders dahin geltend, dass erledigte Bistümer mit Prinzen der benachbarten Fürstenhäuser ungeachtet ihres prot. Bekenntnisses besetzt wurden (schon 1552 Friedrich von Brandenburg in Magdeburg und Halberstadt; 1550 Ulrich von Mecklenburg in Schwerin, Christoph von Mecklenburg 1554 in Ratzeburg). In die Domkapitel drangen zahlreiche Protestanten ein; die Reformation breitete sich immer weiter auch in den geistlichen Territorien aus. Das einzige weltliche Territorium, das dieser noch verschlossen war, Braunschweig, öffnete sich ihr nach Heinrichs Tode 1568 unter Herzog Julius mühelos (M. Chemnitz und J. Andreae)[1]. Die Bistümer wurden zwar nicht in weltliche erbliche Herrschaften umgewandelt, denn es blieb die Kapitelwahl, und sie bestanden als gesonderte Territorien fort, aber die Säkularisation, die hernach der westf. Friede vollzog, wurde bereits stark vorbereitet. Nur eine Anzahl nicht reichsunmittelbarer, sondern landsässiger Bistümer wurde schon im Lauf des 16. Jhs säkularisiert. So die märk. Bistümer Brandenburg, Havelberg, Lebus; diese erhielten nicht nur brandenb. Prinzen als Administratoren, sondern es wurde auch in Brandenburg 1571, in den andern 1598 die Administration für immer mit der landesherrlichen Gewalt verbunden. Aehnlich erging es den kursächs. Bistümern Merseburg, Naumburg und Meissen. Die Kapitel postulierten sächs. Prinzen, ja verpflichteten sich 1582 dazu, dies stets zu tun. Meissen verschmolz ganz mit den sächs. Landen (1581), Naumburg und Merseburg sicherten sich besondere Stiftsregierungen. Aber auch die reichsunmittelbaren Stifter erhielten prot. Administratoren: Magdeburg durch kurbrandenb. Prinzen (Joachim Friedrich, bei dessen Wahl das Domkapitel auch die Fiktion aufgab, als ob er katholisch wäre, und nur kaiserliche, nicht päpstliche Bestätigung eingeholt wurde, führt 1566 die völlige Reformation des Erzstiftes durch), Halberstadt, Bremen, Lübeck, Verden, Minden durch Fürsten aus verschiedenen benachbarten Häusern, ohne an ein bestimmtes Haus gebunden zu werden. Die kath. Häuser verfolgten das gleiche dynastische Interesse, blieben aber dabei von dem Wohlwollen des Papstes abhängig.

3. Der Religionsfriede hatte den Gedanken an eine endliche Religionsvereinigung noch nicht ganz aufgegeben, der Regensburger Reichstag 1556/57 sollte über Mittel und Wege hiefür Beschluss fassen. Ein Religionsgespräch, von dem doch beide Teile sich nichts versprachen, begann zu Worms 1557; aber die Spaltung, die unter den evg. Kollokutoren (den ernestin. Theologen Schnepf, Strigel, Stössel, unter dem unheilvollen Einfluss des Flacius, gegen Melanchthon und seine Leute) bestand und von dem Jesuiten Petr. Canisius geschickt benutzt wurde, so dass die Gnesiolutheraner unter Protest Worms verliessen (o. S. 283), gab den kath. erwünschten

[1] Hier behielt man auch eine evg. Ordensgeistlichkeit, ohne die Stifter einzuziehen. 1576 Stiftung der Univ. Helmstedt (S. 297); vgl. JdTh 21, 224 ff.

Anlass, das kaum begonnene abzubrechen. Paul IV. priess Gottes Barmherzigkeit, der diesen Erfolg gegeben. Dieses Gespräch, das die unversöhnliche Feindschaft in den Reihen der Evangelischen offenbar machte, war „die Krisis des deutschen Protestantismus; von jenem Augenblicke an beginnt die Ebbe, die rückläufige Bewegung, der Anfang des Niederganges der prot. Strömung in Deutschland“ [1]. Als dann bei der Wiedereröffnung des Trid. Konzils Ferdinand sich ernstlich Mühe gab, Reformen durchzusetzen, aber auch die Protestanten zur Beteiligung heranzuziehen, wurde evg.-seits (auf dem Naumburger Fürstentag) die Teilnahme entschieden abgelehnt. Vergeblich bemühte sich noch eine kleine Zahl kath. Theologen in irenischem Sinne, den Protestanten die Brücke zur Rückkehr zu bauen zu einem Katholizismus, der mit Reformen Ernst mache.

So Georg Cassander, ein gelehrter niederländischer Theologe, der später in Köln lebte († 1566). Sein Gedanke war, durch Hervorhebung des gemeinsamen Fundaments im apostol. Symbolum und im Consensus der älteren Kirchenväter, durch Ausscheidung zahlreicher Missbräuche, sowie durch Konzedierung von Laienkelch und Priesterehe den Protestanten einen idealisierten Katholizismus anzuempfehlen. Von ihm liess Ferdinand noch am Ende seines Lebens sich eine Consultatio de articulis inter Cath. et Prot. controversis (1564) ausarbeiten. Der Helmstedter Synkretismus hat später sein Andenken neu in Erinnerung gebracht. Neben ihm zog Ferdinand auch den Erasmianer Georg Witzel zu Rate, der einst den Wittenbergern sich angeschlossen, dann, weil er die erwarteten Früchte der Reformation in ethischer und sozialer Beziehung ausbleiben sah und auch persönliche Unbill hatte erleiden müssen, das Luthertum gekränkt und tief enttäuscht verlassen, und seitdem, von Ort zu Ort getrieben, ebenso die Reformation gescholten wie für einen Reformkatholizismus geeifert hatte, schliesslich aber in den Jesuiten die schlimmsten Gegner fand [2]. Endlich hatte ihm Mainz eine Zufluchtsstätte geboten, ohne dass er doch für seine Reformgedanken williges Gehör gefunden hätte († 1574). Er entwarf das Programm seines Mittelweges in seiner Schrift Via regia [3]. Beider irenische

[1] Maurenbrecher in HZ 50, 42.

[2] Ueber diese schreibt Witzel 1565 an Cassander, schlimmere Feinde als die Lutheraner seien die Jesuitae, hypocriticumne magis ambigo an malitiosum hominum genus, virulentius exosos nos infestant, quod ecclesiae faciem hanc deformem, non aliam, quam ut est hodie, defensam velint, emendationem hujus omnino nolint, ne Seraphicae suae societatis daemonizomeno instituto deesse videantur. Illustr. et clar. vir. epp. sel. 1617 p. 280 f.

[3] Cassandri Opp. Paris 1616. RE 3, 742 f. Witzels WW. Köln 1559 ff. RE² 17, 241 ff. — Ueber des Gerh. Lorichius Reformvorschläge vgl. NPaulus in Kath. 1894 1, 503 ff. Eine eigenartige Mittelstellung nahm Theobald Thamer zeitweise ein, der einst L.s Lehre eifrig ergriffen und an der Marburger Universität gegen den der ref. Abendmahlslehre zuneigenden Andr. Hyperius verfochten hatte, aber schon 1547 an L.s Rechtfertigungslehre irre wurde, indem er rationalisierend die Gottesoffenbarung in Christo in dessen

Reformschriften kamen nicht mehr in Ferdinands, sondern erst in Maximilians II Hände.

3. Unter diesem Kaiser (1564—1576) schien sich die Lage der Protestanten noch günstiger zu gestalten, da seine Zuneigung zum evg. Bekenntnis bekannt war. Hatte ihn doch diese zu seinem Vater in ein gespanntes Verhältnis gebracht und umgekehrt die Zurückhaltung, die Ferdinand gegen ihn übte, seine evg. Neigungen gestärkt [1]. Er hatte einen evg. gesinnten Hofprediger Pfauser bei sich gehabt, den er freilich auf Ferdinands Drängen entlassen musste. Aus seiner Abneigung gegen die Jesuiten hatte er kein Hehl gemacht [2]; auch seine Beziehungen zu Friedrich III. von der Pfalz hatten ihn den Protestanten genähert. Als Kaiser freilich hielten ihn Familienrücksichten und Mangel an Tatkraft bei den habsburg. Traditionen fest. Er suchte über den Parteien zu stehen; wenn auch ein aggressives Verhalten von ihm nicht zu befürchten stand, so machte ihn doch die habsburg. Politik zu einem Mehrer der kath. Interessen.

Auf dem Augsburger Reichstag 1566 [3] wollte er wieder über die Religionsvergleichung verhandeln lassen, aber auf Vorstellungen des päpstlichen Legaten Commendone liess er diesen Punkt fallen, und auch die Kurfürsten erklärten, dass Einigungsversuche fortan zu unterlassen seien. Doch wollte er für seine Lande einerseits von Pius IV. die Gestattung der Priesterehe, andrerseits die Unterwerfung der Protestanten unter die bischöfliche Jurisdiktion erlangen; als aber der Papst ihn abwies und seine Stände nur um so lauter Freiheit der CA forderten, und seine Pläne einer Religionsvergleichung (Propst Eisengrein und Joachim Camerarius) von beiden Teilen abgewiesen wurden, gewährte er schliesslich 18. Aug. 1568 seinem Adel in mündlicher Zusage für sich und ihre Herrschaften die freie Ausübung des luth. Kultus (MIÖG 20, 635 ff.) und bestätigte ihnen diese Freiheit 1571 trotz des Gegendrucks, den Pius V., Philipp II. und Albrecht von Baiern auszuüben versucht hatten. Der Rostocker David Chyträus schuf den Oesterreichern eine manches Eigenartige bietende Agende. Auch Maximilians Bruder, Erzherzog Karl, gewährte notgedrungen und widerwillig die gleiche Freiheit in Steiermark (1572). Aber der traurige Erbsünden-

---

Tugendlehre und Beispiel setzte; bald darauf wurde er Amts entlassen und näherte sich wieder der kath. Kirche, zu der er 1553 (?) übertrat, nachdem er mit den theol. Häuptern des Protestantismus vergebliche Verhandlungen geführt hatte († 1569 als Prof. zu Freiburg). Salig, Hist. der CA III 199 ff.; Neander Th. Th., Repräsentant u. Vorgänger moderner Geistesricht. Berl. 1842; Hochhuth in ZhTh 1861; Mirbt in RE 19, 580 ff.

[1] Vgl. Ferdinands letzte Erklärungen an seinen Beichtvater Matthias Zithard betreffs seiner Sorge, dass unter Max. die „Einführung der sektischen Lehre" zu gewärtigen sei, MIÖG 20, 105 ff.

[2] Vgl. Font. Rer. Austr. 19, 126 ff., ferner die von Pfauser 1556 im Auftrage Maximilians Melanchthon vorgelegten Fragen CR 8, 699 ff.

[3] JGG 10, 525 ff. Wiedemann 1, 351 ff.

streit des Flacius (o. S. 284. 289) liess die Evangelischen in Oesterreich nicht zu einem innerlich gefestigten Kirchenwesen kommen, so dass sie nachher Rudolf II. keinen geschlossenen Widerstand zu leisten vermochten.

In manchen deutschen Gebieten hatten wenigstens halbe Reformen Platz gegriffen; so in Cleve, wo unter Herzog Wilhelm die alten Reformgedanken „erasmischer" Art festgehalten wurden, und in den Bistümern Münster und Paderborn, die, nominell kath. geblieben, doch viele evg. Gemeinden bargen und zuliessen, dass in Lehre und Praxis die alte Ordnung sich lockerte und evg. Gebräuche Eingang fanden (so Laienkelch und Priesterehe).

2. Die Gegenreformationen, 1566—1590.

1. Aber schon waren die Kräfte der Gegenwirkung vorhanden und rüsteten zum Kampf. Der Reichstag zu Augsburg 1566 darf als Wendepunkt für den Aufschwung des Katholizismus in Deutschland betrachtet werden. Es gelang hier dem Legaten Commendone, Baiern, Braunschweig und die geistlichen Fürsten zu gemeinsamer Aktion zu vereinigen. Es machte sich bemerkbar, dass das Trid. Konzil der kath. Sache wieder neuen Halt gegeben hatte. Dazu wurde span. Politik jetzt am Niederrhein wirksam. Unter dem Einfluss des Herzogs Alba wurde Herzog Wilhelm von Cleve seit 1570 zum römischen Katholizismus fortgeschoben, von Spanien her beobachtet, beeinflusst und bewacht. In Münster wurde ein treuer Parteigänger der Restaurationspolitik, Johann von Hoya, 1566 Bischof. Und das Interesse, das die deutschen Angelegenheiten allmählich bei der Kurie gefunden, und das seit der Zeit Caraffas (o. S. 249 f.) mehr und mehr hervortritt, entwickelte sich namentlich in Gregor XIII. (1572—85) zu dem lebhaftesten Eifer, das in Deutschland verlorene Gebiet zurückzuerobern; es wurde jetzt von Rom her eine Energie entwickelt, die ein halbes Jahrhundert früher die Reformation in ihren Anfängen erstickt haben würde (S. 250 f.).

Die Jesuiten[1], seit 1549 durch Wilhelm IV. von Baiern in Ingolstadt, seit 1551 unter Ferdinand in Wien, bald auch in Prag (1555), Dillingen, Köln (1556), Trier (1560); Mainz (1561), Innsbruck (1562) eingeführt, hatten festen Fuss gefasst; das Collegium germanicum in Rom (o. S. 233) bildete jesuitisch geschulte Männer zur Rückeroberung der Heimat für die römische Kirche heran. Der Holländer Peter Canisius hatte schon seine energische, geschickte, zielbewusste Tätigkeit begonnen: im Bischof v. Augsburg, Kard. Otto Truchsess (JGG 7, 369 ff.), fand er einen Hierarchen, der ihm mit Verständnis und Eifer Unterstützung lieh (Univ. Dillingen gegr. 1549, 1563 den Jesuiten übergeben)[2]. In Baiern, Oesterreich und Böhmen schuf er dem Orden feste Stützpunkte und betrieb mit Hilfe seiner Ordensgenossen die Rückführung des Volkes

[1] 1553 Gründung der ober- und niederdeutschen Ordensprovinz; 1563 Abzweigung der österreich., 1564 der rhein. Provinz.

[2] Specht, Gesch. der ehemal. Univ. Dillingen. Freib. 1902.

zu kath. Sitte und Zucht, indem er dem der kath. Frömmigkeit mehr oder weniger entwöhnten Volke mutig diese sinnenfällige Frömmigkeit wieder vorlebte und durch Predigt und Unterricht empfahl. An den Universitäten galt es, kath. Wissenschaft wieder zu Ehren zu bringen und damit ein neues Geschlecht von Geistlichen heranzubilden, in Konvikten die Söhne der Vornehmen zum Gehorsam gegen die Kirche zu erziehen, an den Bischofssitzen und Fürstenhöfen den Kampf gegen die Ketzer als Glaubenspflicht einzuschärfen.

1555 war der von Canisius auf Ferdinands Drängen verfasste und unter seinem Namen edierte grössere Katechismus erschienen: Summa doctrinae christianae, zunächst für die Unterweisung der Studenten bestimmt, das erste Werk in einer ganzen Reihe von Katechismusarbeiten, die der Restaurationskatholizismus seiner geschickten Feder verdankt. Ohne direkte Polemik, mit zahlreichen Bibelstellen und Kirchenväterzeugnissen, besonders aus Augustin, und in kluger Umgehung der Scholastiker, war hier klar und bestimmt, in der Form mild und erbaulich, die kath. Lehre im Gegensatz zu allen Neuerungen vorgetragen. Ein kleinster (1556, Neudr. Passau 1894) und dann auch ein reichhaltigerer kleiner Katechismus (1559) — lateinisch und deutsch — schufen dem kath. Jugendunterricht feste Normen und machten Canisius zum wirksamen Lehrmeister des kath. Deutschlands [1].

2. In Baiern ging Albrecht V. (1550—79) mit entschiedenen Massregeln voran. Schon 1558 wurde hier auf Betrieb der Jesuiten eine Glaubensmusterung eröffnet, indem bei einer Visitation allen verdächtigen Geistlichen 31 Artikel (CR 9, 640 ff.) vorgelegt wurden, über die die Kommission sie verhörte. (Gegen diese schrieb Melanchthon 1559 Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis [2].) Albrecht schritt weiter und liess alle Beamten, dann auch alle Untertanen auf den kath. Glauben verpflichten. Im Kampf mit seinen prot. gesinnten Landständen wendete er sich immer entschiedener zu rücksichtsloser Anwendung von Repressionsmassregeln. Das territoriale Prinzip, dem die Reformation so viel Siege dankte, begann jetzt seine Zweischneidigkeit zu zeigen. Seinen prot. Adel schloss Albrecht von den Landständen aus, wandte gegen den evg. Grafen v. Ortenburg, der seine Reichsunmittelbarkeit behauptete, Gewalt an, nötigte die evg. Untertanen zur Auswanderung, verlangte von Beamten und Universitätslehrern die Beschwörung der Professio fidei Trident. (o. S. 247). Der Jesuit Hoffäus führte hier den Orden von Sieg zu Sieg, auch an der Univ. Ingolstadt und dann auch in der Hauptstadt München [3]. Geistliche Fürsten folgten zunächst dem Beispiel Baierns. So seit 1572 der Reichsfürst Abt von Fulda, Balthasar von Dernbach, dessen

---

[1] Sehr schnell traten aber auch die Schattenseiten des jesuitischen Eifers hervor: die Ueberhebung und Herrschsucht, die alle andern bei Seite schieben wollte, der Missbrauch des Beichtstuhls für inquisitorische Zwecke u. a. So wirft ihnen schon 1573 der Franziskaner Joh. Nas vor, dass sie dem Volke sagten, niemand könne absolvieren ad salutem, nisi esset Jesuita; im Beichtstuhl fragten sie die Magd, was ihre Frau tue, was für Leute mit dem Herrn umgingen etc., unschuldige Jungfrauen fragten sie nach fleischlichen Dingen, daran ihr Herz nie gedachte etc. Vgl. JJung, Zur G. der Gegenreform. in Tirol S. 17 f. Innsbr. 1874.

[2] Nicht im CR, aber Opp. Witeb. I 360 ff.

[3] Kluckhohn in AdB 12, 565. Duhr in ZkTh. 1899, 605 ff.

Territorium so gut wie ganz prot. geworden war, und der sein Kapitel wie seine Ritterschaft gegen sich hatte, mit List und Gewalt, bis er von ihnen 1577 zur Abdankung gezwungen wurde. Nach seiner Wiedereinsetzung durch Kaiser und Reich (1602) rottete er den Protestantismus mit Stumpf und Stiel aus. Schon vorher (1574) hatte Kurmainz, unbekümmert um Ferdinands „Deklaration“ von 1555 (o. S. 163), begonnen, das grossenteils evg. Eichsfeld mit Hilfe der Jesuiten der röm. Kirche zurückzuerobern. Bei Maximilians Tode befanden sich die Protestanten bereits auf der ganzen Linie im Rückzuge; die Katholiken waren in die Angriffsstellung vorgerückt. In Oesterreich veränderte sich die Lage der Protestanten, als der am Hofe Philipps II. streng kath. erzogene Rudolf II. (1576—1612) zur Regierung kam. Indolent und launisch, päpstlichem und spanischem Einfluss zugänglich, schritt er jedoch zunächst nur gegen die österr. Städte ein; dem Adel bestätigte er noch 1577 die Religionsfreiheit. Die fortgesetzten Bedrückungen führten schon 1588 zu einer Verbündung der Evangelischen und seit 1594 zu Zusammenrottungen der Bauern zum Schutz ihres Glaubens, wobei soziale Wünsche mitwirkten. Dieser Aufstand schadete der evg. Sache; denn er wurde 1597 gewaltsam unterdrückt, und nun folgte rücksichtslose kath. Reaktion. Erzherzog Karls Ehe mit Maria, der Tochter Albrechts von Baiern, 1571, wurde für Steiermark das Verhängnis; 1572 zogen die Jesuiten, durch fürstliche Gunst glänzend ausgestattet, in Graz ein; 1575 beginnen die Klagen über Beeinträchtigungen; doch gab Erzherzog Karl unter dem Druck der Türkengefahr (1578) noch einmal friedliche Erklärungen ab (Brucker Libell). In Schlesien begann mit Bischof Martin v. Gerstmann (1574—85) und dem Eindringen der Germaniker ins Domkapitel das Erstarken des kath. Bewusstseins. Die Lauheit, die an den Bischofssitzen fast allgemein gewesen war, schwand jetzt immer mehr.

3. Als der Kölner EB Gebhard Truchsess von Waldburg, veranlasst durch sein Verhältnis zur Kanonissin Agnes v. Mansfeld (Mansf. Blätter 1897, 122 ff.), deren Brüder auf eine förmliche Ehe drangen, zum luth. Bekenntnis übertrat und trotz des Reservatum eccl. in seiner Stellung bleiben[1], den Untertanen aber „Freistellung der Religion“ verkünden wollte, scheiterte sein Wagnis an dem Widerstand, den er an dem erstarkten Katholizismus fand. Vom Papst (dessen Initiative es gelang, die bairische Hauspolitik hier aufs engste mit der kath. Restaurationspolitik zu verknüpfen, während der Kaiser vorsichtig zurückhielt) abgesetzt und gebannt, von den prot. Fürsten (namentlich Kursachsen) nur lau unterstützt — nur der ref., daher den luth. Fürsten unsympathische, Pfalzgraf Joh. Kasimir nahm sich aktiv seiner an —, vermochte er sich gegen den vom Kapitel gewählten bairischen Prinzen Ernst nicht zu behaupten. Mit diesem siegte die volle Reaktion unter jesuitischer Leitung in Köln; das Erzbistum wurde Domäne für bairische Prinzen. Das Beispiel eines über den Territorialismus hinausweisenden Prinzips gegenseitiger Duldung der Konfessionen, durch das vielleicht die Schrecken des 30jährigen Krieges hätten vermieden werden können, war damit unterdrückt worden. An den Kölner Streit schloss sich der Strassburger Kapitelstreit. Die kath. Majorität des Domkapitels forderte, dass die in Köln exkommunizierten Domherren, die zugleich dem Strassb. Kapitel angehörten, auch aus diesem aus-

[1] Sein Vorgänger Salentin v. Isenburg hatte 1577 mit päpstlicher Dispensation resigniert, um zu heiraten.

gestossen würden; aber die evg. Domherren wichen nicht, setzten sich im „Bruderhof“ in Strassburg fest: das Domkapitel wandelte sich in zwei Heerlager mit zwiespältiger Wahl neuer Domherrn und schliesslich auch zwiespältiger Bischofs- resp. Administratorwahl (Johann Georg v. Brandenburg und Kard. Karl, Sohn des Herzogs von Lothringen). Jede Partei suchte mit Truppenaufgebot möglichst viel vom Stiftsgebiet zu okkupieren; 1598 fand der Kaiser Johann Georg mit einer Geldentschädigung ab und erreichte die Bischofswahl für den 11jährigen Erzherzog Leopold. Der Versuch, im Südwesten ein Bistum für den Protestantismus zu gewinnen, war damit vereitelt. Um das Jülicher Erbe und damit um die Konfession des Landes erhob sich ein reger Interessenkampf, als Wilhelm IV., körperlich und geistig gebrochen, die Regierung den Räten überlassen musste und sein Sohn Joh. Wilhelm — kinderlos — in Geisteskrankheit verfiel. Der Kölner Nuntius machte die äussersten Anstrengungen, das Land der kath. Kirche gegen die evg. Schwiegersöhne Wilhelms zu erhalten, konnte aber doch nicht aufhalten, dass 1591 die bedeutenderen Städte des Landes offen zu evg. Religionsübung übergingen. (1597 Ermordung der Herzogin Jakobe auf Befehl der kath. Räte; neue Ehe Joh. Wilhelms, die aber auch kinderlos bleibt; 1609 Ausbruch des Erbfolgekrieges.) Der rücksichtslos energische und gewalttätige Bischof von Würzburg, Julius Echter von Mespelbrunn (1573—1617), hatte zwar von Anfang an Restaurationsgedanken gehabt, aber doch Kapitel und Ritterschaft des Stifts Fulda gegen ihren Abt unterstützt und im Interesse eigner Machterweiterung nach dessen Vertreibung die Verwaltung des Stifts übernommen; dadurch mit Papst und Kaiser in Konflikt, hatte er sich auf den prot. Stiftsadel und die prot. Reichsstände stützen und so lange seine Rekatholisierungspläne zurückhalten müssen. Dem Kurfürsten Gebhard war er befreundet gewesen, doch ohne dessen Pläne zu billigen. Aber seit 1584 tilgte er den im Territorium noch überwiegenden Protestantismus gründlich aus, indem er nur die Wahl zwischen Messe und Auswanderung liess und 120 luth. Prediger verjagte; so entrissen hier binnen Jahresfrist die unermüdlich missionierenden Jesuiten 62000 Seelen dem evg. Bekenntnis. Aehnlich räumte die Gegenreformation jetzt auch in andern Bistümern auf: in Paderborn unter Theodor v. Fürstenberg seit 1585, in Münster unter Ernst von Baiern seit 1588, in Salzburg unter Wolf Dietrich von Raittenau seit 1588, dessen Leben den Beweis lieferte, wie bequem sich der Restaurationskatholizismus mit ungeistlichem Wandel vertrug, in Bamberg unter Neithard v. Thüngen seit 1595[1].

3. Die Vorboten des Religionskrieges, 1590—1618.

1. Mehrfach bemühte man sich jetzt um die Konversion evg. Fürsten. Schon 1573 beriet Canisius — vergeblich — mit dem Baiernherzog über die Bekehrung des Kurf. August v. Sachsen. Beim Markgrafen Jakob von Baden-Hachberg gelang es den Bemühungen des Konvertiten Pistorius 1590 und machte grosses Aufsehen[2], auch die damit zusammenhängenden Disputationen (Pistorius und J. Andreae). Nur sein fast unmittelbar darauf erfolgender Tod hinderte die Ausrottung des Protestantismus in dem an seine Verwandten fallenden

[1] GZagel in AGAltert.-Kunde v. Oberfranken 21, 1.

[2] Sixtus V. feierte diesen ersten Sieg über einen deutschen Fürsten durch eine Prozession, die er barfuss begleitete. Stieve, Die Politik Baierns I 30.

Lande. Sofort nach dem Bekanntwerden der Zugeständnisse, die Karl II. in der Pazifikation von 1578 (o. S. 377) den innerösterreichischen Ständen gemacht hatte, wurde er von der Kurie und von München her erfolgreich bearbeitet, diese Freiheiten zwar nicht plötzlich zu widerrufen, aber in berechneter Taktik Schritt für Schritt tatsächlich zu annullieren. Die Gegenreformation rückte langsam, aber sicher vor und wollte eben zu offener Gewalt übergehen, als er 1590 starb. Die entscheidenden Schläge erfolgten nun unter seinem Erben, dem Jesuitenzögling Erzherzog **Ferdinand**. Dieser, der Sohn der bairischen Maria [1], in Ingolstadt gebildet und von seinem den Jesuiten ergebenen Vormund Wilhelm V. von Baiern [2] mit Hass gegen den Protestantismus und mit der Ueberzeugung erfüllt, dass aller Segen seiner Regierung von seinem Eifer für die kath. Kirche abhänge, gelobte 1598 zu Loretto vor dem Altar, den Katholizismus um jeden Preis in seinen Staaten wieder zur herrschenden Religion zu machen. Er verjagte in Steiermark, Kärnthen und Krain 1598—1600 alle Protestanten. Der mit ihm in gleichem Geiste erzogene Herzog **Maximilian** I. von Baiern, der bairische „Grosse Kurfürst", dem sein Vater, um sich der Pflege seines Seelenheils besser widmen zu können, 1595 die Regierung abtrat, der hervorragendste Fürst des Hauses Wittelsbach, eine Herrschernatur von mönchischem Ernst, Sittenstrenge und Schweigsamkeit, war unerbittlicher Feind der Evangelischen. Er formte während seiner langen Regierung (1595—1651) Baiern zum jesuit. Musterstaat um [3]. Um den Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm, Sohn des Pfalzgrafen Philipp Ludwig von Neuburg, für die kath. Konfession zu gewinnen — was damals noch nicht gelang —, willigte er 1601 in ein **Religionsgespräch zu Regensburg**, auf dem die Jesuiten Gretser und Tanner den Lutheranern J. Heilbrunner und Aeg. Hunnius (aus Wittenberg) gegenüber standen; die ohnehin durch Kontrovers- und Schmähschriften aller Art genährte Erbitterung wurde auch hiedurch nur gesteigert [4].

2. Die politische Spannung beider Konfessionen wuchs, ebenso die Empfindung, dass auf kath. Seite Bedrohliches geplant werde. In der luth. Reichs-

---

[1] Sie schrieb 1598 ihrem Sohn: „Frag nur den Prädikanten nach, und wenn du einen findest, so lass ihn henken." Hurter, Gesch. Ferdinands II. IV 403.

[2] Es sei gefährlicher — so sagte man unter dessen Regierung — über den Pförtner der Jesuiten, als über den Herzog selbst zu reden. Stieve I 414.

[3] Geheime Spione zur Beobachtung der Beamten und noch geheimere zur Beobachtung jener wurden nach Vorbild der Jesuitenpädagogik angestellt.

[4] Der Disput drehte sich wesentlich um die Richtschnur der christl. Lehre und den Richter in Glaubensstreitigkeiten (Schrift oder Papst?). Das Gespräch wurde, da die Jesuiten trotz dialektischer Gewandtheit sachlich immer mehr in die Enge getrieben wurden, von Maximilian unter dem Vorwand abgebrochen, dass die Gegner den Papst beschimpft hätten. Das Thema dieser Verhandlungen wirkte auf die scharfe Ausgestaltung der orthodoxen Inspirationslehre fördernd ein. Jesuitische Polemik trieb die evg. Theologen, dass sie die Glaubensautorität der Schrift durch ein immer schärfer zugespitztes Dogma von der Schrift sicher zu stellen suchten, das, damals scheinbar die sichere Burg des orthodoxen Systems, doch hernach über fortgesetztem Studium der Schrift die Probe nicht bestand. Vgl. Tröltsch, Vernunft u. Offenb. bei J. Gerhard u. Mel. S. 28. Gött. 1891. — AHirschmann, Das Religionsgespräch zu Regensb. ZkTh. 1898, 1 ff., 212 ff., 643 ff.

stadt Donauwörth, in der die Duldung der kath. Klöster ausdrücklich ausbedungen war, aber unter dem Vorbehalt, dass innerhalb der Stadt Prozessionen nur mit gesenkten Fahnen stattfinden dürften, lehnte der Abt zum hl. Kreuz sich wiederholt gegen diese Schranke auf und klagte beim Reichshofrat, als der Magistrat fliegende Fahnen 1605 nicht duldete. Als die Mönche vor Austrag der Sache nun 1606 wieder die Prozession aufführten, wurden sie von der Bevölkerung insultiert. Der Kaiser beauftragte darauf Maximilian von Baiern mit dem Schutz der dortigen Katholiken und der Exekution seines Mandats; dieser rüstete eiligst, und sowie die Acht gesprochen war, besetzte er die Stadt (1607), behielt sie, trotz der Proteste des schwäbischen Kreises gegen Verletzung der Reichsverfassung, für die Kosten des Exekutionszuges und unterdrückte nun unter Umgehung des Religionsfriedens schrittweise die prot. Religionsübung. Das Gefühl der Unsicherheit der Rechtszustände wuchs; bestritten ja doch römische Stimmen offen die Rechtsgültigkeit oder den Fortbestand des Augsb. Religionsfriedens. Von Eiden, die der Christenheit schädlich seien, könne der Papst dispensieren[1]. Kaiser Rudolf hatte den Erzherzog Ferdinand zwar beauftragt, auf dem Reichstage zu Regensburg (1608) den durch die Donauwörther Sache beunruhigten Protestanten beruhigende Zusicherungen über den Religionsfrieden zu machen. Aber dieser glaubte, Gott (d. h. den Jesuiten) mehr gehorchen zu müssen als dem Kaiser, und unterdrückte diese Mitteilungen. Als katholischerseits die Restitution alles Kirchengutes gefordert wurde, das seit 1555 eingezogen war, sprengten Kurpfalz und Genossen durch Sezession den Reichstag. Seit dieser Katastrophe stand die kath. Partei unter dem vorwärts treibenden Zwange dieser ihrer „Restitutions“parole; diese schürte die Kampfesstimmung.

3. So kam es zu Sonderbündnissen: am 4. Mai 1608 traten in Ahausen eine Anzahl prot. Fürsten zur Union zusammen, zu gegenseitigem Schutz gegen fernere Verletzungen der Reichsverfassung. An der Spitze stand Kurf. Friedrich IV. von der Pfalz; Verbündete waren Herzog Joh. Friedrich von Württemberg, die fränkischen Markgrafen, Pfalzgraf Philipp Ludwig von Neuburg; also doch nur ein Teil der Protestanten (Reformierte und Lutheraner); andre hielten zurück, Sachsen agitierte dagegen. Diesem Bündnis trat 1609 die kath. Liga unter der energischen Führung Maximilians von Baiern drohend gegenüber. Die Verwirrung wurde noch durch den Jülich-Cleveschen Erbfolgestreit mit seinen zahlreichen, einander widerstreitenden Ansprüchen gesteigert. Im Dortmunder

[1] Vgl. Reichshofrat G. Eder, Evg. Inquisition. Dill. 1573; Das guldene Flüss christl. Gemain. Ingolst. 1579 (Aufforderung an die kath. Reichsstände, jederzeit der kath. Lehre „ohne alles Temporisieren“ ihren Arm zu leihen, das Sektenwesen innerhalb ihrer Gebiete auszurotten); Malleus haereticorum. Ingolst. 1580; Mataeologia haereticorum. Ingolst. 1581 (vgl. NPaulus in HpBl 105); die Schriften der Jesuiten Scherer, Rosenbusch, Gretser. J. P. Windeck, Prognosticon futuri status, Colon. 1603; Aufwecker der Geistlichen. Münster 1603. Schon 1585 schreibt L. Osiander seine „Warnung vor der Jesuiten blutdürstigen Anschlägen“, vgl. Bl. f. württ. KG 1893, 62 ff.; vgl. ferner Jac. Heerbrand, Refutatio 1589 p. 2.

Vergleich 1609 setzten sich Joh. Sigismund von Brandenburg und Philipp Ludwig von Pfalz-Neuburg in Besitz des Erbes, während der Kaiser die kursächs. Ansprüche begünstigte. Aber Philipp Ludwigs Sohn Wolfgang Wilhelm liess sich in geheime Verhandlungen mit Maximilian ein, schwor unter arger Täuschung seines Vaters 1613 in München heimlich den evg. Glauben ab und verpflichtete sich, seine Untertanen zu rekatholisieren, trat 1614 in Düsseldorf offen als fanatischer Konvertit hervor, verpfändete noch sein Wort, Pfalz-Neuburg evg. zu lassen, und brach es hernach.

Während dessen bewirkte in den österreich. Staaten Kaiser Rudolfs Unfähigkeit, sein Schwanken zwischen Eigensinn, Leidenschaft und Schlaffheit, dass, während er in Prag sass, die Stände von Oesterreich und Ungarn seinen älteren Bruder Matthias mit Leitung der Geschäfte beauftragten, der nun, um gegen den ergrimmten Kaiser einen Rückhalt an der Bevölkerung zu haben, den österr. Protestanten die grössten Zugeständnisse machte, insbesondere auch dem Bürgerstande freie Religionsübung gewährte (S. 369). Jetzt ertrotzten auch die Böhmen von Rudolf den Majestätsbrief (1609), den man das freisinnigste Glaubensdekret des 17. Jhs genannt hat; auch auf die Lausitz und auf Schlesien wurde er gleich darauf ausgedehnt. Als Matthias 1613 auf dem Reichstag noch einmal das zerrissene Reich zusammenfügen wollte, setzten die kath. Stände unter Baierns Führung den pfälz. Forderungen auf Anerkennung der prot. Rechtsansprüche ihre Restitutionsforderungen schroff entgegen. Beide Parteien klagten über verletztes Recht: „unsre Beschwerden müssen erledigt werden!“

Kurz und bündig aber setzte ein ca. 1600 verfasstes Consilium de statu religionis in Germania auseinander, warum jetzt die exstirpatio haereticae pestis in Deutschland sehr leicht sein müsse: 1. Der Protestantismus ist in viele Faktionen zerspalten; 2. es fehlt Deutschland an jedem hervorragenden prot. kirchl. Führer; 3. die Laster, die sie den Römischen bisher mit Recht vorrückten, sind auch bei ihnen selbst heimisch geworden; 4. Calvinisten und Lutheraner verzehren sich gegenseitig in Hass und Schmährede [1].

Sechstes Kapitel.

Der 30jährige Krieg und der westfälische Friede, 1618—48.

Literatur: AGindely, G. des 30jähr. Krieges. 4 Bde. Prag 1869—80. Ders., Die Gegenref. u. d. Aufstand in Oberösterr. in SBWA 118. Ders., G. der Gegenref. in Böhmen. Lpz. 1894. JSchnitzer, Politik der Kurie in der 1. Hälfte des 30j. Krieges, in RQ 13, 151 ff. LWintera, Prot. Bewegung in Braunau in Mitth.

[1] Gedruckt in Strobel, Beitr. z. Lit. I 179 ff.

Ver. G. d. Deutschen in Böhmen 31, 13 ff. ThTupetz in SBWA 103, 315 ff. LSchwabe, Kursächs. KPolitik 1619—22 in NA sächs. G. 11, 182 ff. KGHelbig, Der Prager Friede in HTb 3. F. 9, 573 ff. Ziegler, Die Gegenref. in Schlesien. Halle 1888. vWiese, Der Kampf um Glatz. Halle 1896. Opel, Die Wahl Leop. Wilh.s zum Bischof von Halberstadt 1628. Halle 1891. JGvMeiern, Acta pacis publica der westf. Friedensverhandl. 6 Tle. Hann. u. Gött. 1734/39. JStPütter, Geist des westf. Friedens. Gött. 1795. Hinschius, in RE[3] 16, 829 ff. MKoch, G. d. deutschen Reichs unter Ferd. III. II. Wien 1866. Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jhs. Berl. 1861/62. Biedermann, Deutschl. im 18. Jh. II 27 ff. KFHanser, Deutschl. nach d. 30jähr. Kriege. Lpz. 1862. MLenz, Gustav Adolf in RE 7, 239 ff. GEgelhaaf, G.A. in Deutschl. Halle 1901. — HvTreitschke, Hist. pol. Aufs. IV 289 ff.

1. Die Spannung des konfess. Gegensatzes führte schliesslich zu blutiger Entscheidung in dem furchtbarsten aller Religionskriege.

Diesen betrachteten Paul V. und Gregor XV. durchaus als Sache der kath. Restauration und unterstützten daher den Kaiser bereitwillig durch geistliche und weltliche Mittel. Urban VIII. dagegen liess diesen Gesichtspunkt hinter dem andern zurücktreten, dass er die im Kriege fest verbündete Macht Spaniens und Oesterreichs zu brechen suchte; daher hielt er es mit Frankreich und suchte die Siege der Schweden nicht zu hindern (S. 252)[1]. Andrerseits unterstützten die Generalstaaten fortgehend die evg. Partei, erst die Böhmen, dann den Winterkönig, dann die Dänen und Schweden.

Der Majestätsbrief der Böhmen nebst dem ihm zur Seite gehenden „Vergleich“ der kath. und prot. Stände, der von beiden Teilen hinterher verschieden interpretiert wurde; dass Böhmen den Jesuitenzögling Ferdinand II. annahm, dessen Gewissen in den Händen der Jesuiten lag (Beichtväter Becanus und Lamormain [Lämmermann]); die Vergewaltigung, als welche die prot. Böhmen die Zerstörung ihrer neuerbauten Kirche in Klostergrab und den Befehl zur Schliessung der zu Braunau empfanden: dies und andres schuf jene Gewitterschwüle, die sich in der Gewalttat des 23. Mai 1618 auf dem Prager Schlosse entlud.

Der böhmische Krieg, der 1. Akt des blutigen Dramas mit dem jähen Zusammenbruch der Königsherrlichkeit des unreifen „Winterkönigs“ Friedrich V. von der Pfalz bedeutete die Verfolgung, teilweise die Vernichtung des Protestantismus in Böhmen, Mähren, Oesterreich und Schlesien. Die Kurzsichtigkeit Kursachsens, das, durch den ehrgeizigen Oberhofprediger Hoë v. Hoënegg[2], einen Oesterreicher, übel beraten, den Bund mit dem Kaiser gegen den verhassten Calvinismus einging, wofür Hoë vom Kaiser zum Comes palatinus ernannt wurde, konnte die böhmischen Lutheraner nicht vor dem Fanatismus der Gegenreformation retten. Der päpstl. Nuntius Carlo Caraffa leitete die Gewalttätigkeiten gegen die Besiegten, und P. Lamormain riet zur Anwendung der Gewalt, zur Einquartierungsplage, ut vexatio det intellectum, et tamdiu vexentur, quoad resipiscant! Die Heldentaten der lichtensteinschen Dragoner,

[1] Ueber die Beteiligung der Jesuiten am Kriege durch hohe Geldvorschüsse an die kath. Liga vgl. ABA 16, 101 f. Nach der Schlacht am weissen Berge beantragte Maximilian als Dankopfer die Kanonisation des Ignatius, dessen Hilfe den Sieg verschafft habe.

[2] Vgl. NAsächs. G. 11, 299 ff.; Dibelius in RE 8, 172 ff.

der Kroaten und andrer wilder Kriegsgesellen an einem wehrlosen Volke trieben jetzt die Ketzer scharenweise zu Roms Beichte und Messe zurück: ihre Peiniger liessen sich dann noch bescheinigen, dass sie „ungezwungen und ungedrungen“ zur kath. Religion zurückgekehrt seien. Hinter den siegreichen Heeren des Kaisers und der Liga zogen die Kapuziner und die Jesuiten her, deren einer in Böhmen sich rühmen konnte, über 33000 Evangelische zur Kirche zurückgeführt zu haben. Nachdem im Prager Blutgericht 1621 27 der hervorragendsten Männer hingerichtet worden, wurde durch Güterkonfiskationen die Macht des evg. Adels und der Patriziergeschlechter der königl. Städte gebrochen. Das Edikt vom 31. Juli 1627 verbot allen Akatholiken, falls sie nicht konvertierten, den Aufenthalt in Böhmen; viele Exulanten zogen darauf nach Sachsen (NAsächs. G. 1901, 291 ff.). Die sinnlose Beraubung der Städte führte deren wirtschaftlichen Niedergang herbei; den Löwenanteil an den konfiszierten Gütern erhielten die Jesuiten. Der Majestätsbrief war zerrissen; Baiern wurde für seine Mitwirkung mit der Oberpfalz und der Kurwürde belohnt.

2. Der 2. Akt, der niedersächsisch-dänische Krieg, brachte nach der Niederlage Christians IV. bei Lutter am Barenberge und seiner Zurücktreibung durch Wallenstein 1629 das kaiserl. Restitutionsedikt (MRitter in HZ 76, 62 ff.), auf Drängen der Liga dem zögernden Kaiser trotz Wallensteins Abraten abgenötigt. Es zeigt die katholische Auslegung des Augsburger Religionsfriedens (S. 164 f.).

Es bestreitet 1. den Protestanten die Rechtmässigkeit ihrer Einziehung mittelbarer geistlicher Stifter. Ferner hätten 2. die Protestanten im Widerspruch gegen das Reservatum eccles. sich im Besitz von Erz- und Bistümern behauptet. 3. Ferdinands I. „Deklaration“ (oben S. 163) zugunsten prot. Untertanen in geistlichen Staaten sei ungültig. 4. Kommissarien sollten ins Reich gesendet werden zur Restitution der geistlichen Güter. 5. Der Religionsfriede gelte nur den Katholiken und den Anhängern der CA invariata. Die Ausführung, die tief in den Besitzstand der evg. Stände einschnitt, ging meist nach Wunsch von statten. Doch leistete Württemberg in vielen Fällen erfolgreichen Widerstand. Bald aber erhob sich über den Besitz der restituierten Güter Streit unter den kath. Interessenten, den alten Orden, dem Kaiser und den Bischöfen: der Kaiser wollte sein Haus und die Jesuiten bereichern, der Papst dagegen die alten Orden wiederherstellen, die bewusste kath. Aktionspartei wollte das Meiste den Jesuiten zur Begründung von Kollegien und Schulen überwiesen sehen. Magdeburg, Halberstadt, dann auch Bremen wurden dem Sohn des Kaisers, Erzherzog Leopold Wilhelm zugesprochen, und luth. Domherren wählten anstandslos den kath. Prinzen. Um Verden und Minden stritten Baiern und Oesterreich.

3. Aber dieser Vernichtungszug gegen den Protestantismus, der jetzt auch den Lutheranern (Kursachsen) gewaltsam die Augen öffnete, wurde in dem erneuten Krieg (3. Akt), der jetzt der Habsburgischen Machtstellung galt, und in dem Frankreich, wo Richelieu nach Ueberwältigung der Hugenotten den Rivalitätskampf mit Habsburg wieder aufnahm, die italienischen Fürsten, mittelbar auch Papst Urban VIII. den Protestanten Beistand leisteten, durch Gustav Adolfs kühnes Vordringen aufgehalten. Bei diesem ist ebenso unzweifelhaft, dass er zur Rettung der evg. Fürsten und Völker zum Angriff schritt, getragen von dem Glauben an seine Mission, wie dass er den Lohn seiner Siege in

dauernden Erwerbungen an der Ostseeküste (als Lehen) und im Pfandbesitz weiterer deutscher Territorien suchte. Nicht die deutsche Kaiserkrone begehrte er, aber eine dauernde Verbindung der deutschen Protestanten mit Schweden unter seiner Leitung mit einheitlicher Militärverfassung und einheitlicher auswärtiger Politik[1]. In Magdeburgs Schicksal (20. Mai 1631) zwang der Urheber des Brandes, der schwed. Oberst Falkenberg, die Protestanten zum Anschluss an Gustav Adolf und zu entschlossener Erneuerung des Krieges unter seiner Führung. Und dieser rettete auf dem Schlachtfelde von Breitenfeld (7. Sept. 1631) die norddeutschen evg. Kirchen zu unbeschreiblichem Jubel des evg. Deutschlands. Zahlreiche Volkslieder, die den „Leu aus Mitternacht" besingen, bezeugen den Eindruck, den dieser Sieg hervorbrachte. Nach seinem Tode (16. Nov. 1632) verfiel auch die bis dahin möglichst gewahrte[2] schwedische Mannszucht; der Krieg wurde allseitig zum Raubkriege. Nach der Schlacht von Nördlingen schloss Kursachsen 1635 den Prager Frieden mit dem Kaiser, durch welchen es selbst den erblichen Besitz der Lausitz gewann und den Protestanten die vor 1552 erworbenen mittelbaren geistlichen Güter zugesichert wurden, wogegen in den unmittelbaren noch 40 Jahre der jetzige Zustand andauern, dann aber der Zustand von 1627 als der gültige in Betracht kommen sollte.

4. Aber da viele ref. Fürsten ausgeschlossen blieben und Schweden im Bunde mit Frankreich gegen Habsburg weiter kämpfte, so setzte sich der Krieg noch in einem 4. Akt fort, bis allseitige Erschöpfung zu den Friedensverhandlungen mit Frankreich und dem Papst in Münster, mit den Schweden in Osnabrück und schliesslich 24. Oktober 1648 zum westfälischen Frieden (Mirbt[2] 291 ff.) führte. Eine Deputation evg. und kath. Reichsstände stellte die Beschwerden beider Teile gegen einander (Hanser S. 96 ff.). Die Hauptfragen wurden: ob das Reservatum ecclesiasticum die Protestanten binden und ob das 1555 den Landesherrn zugesprochene Reformationsrecht den Termin von 1555 nicht überschreiten solle. Den Protestanten kam es auf Beseitigung der Schranken, welche Restitutionsedikt und Prager Friede gezogen, den Katholiken auf Verteidigung ihres Besitzes der seit dem Restitutionsedikt von ihnen wieder besetzten geistlichen Güter an. Nach langen Verhandlungen wurde endlich, vorzüglich durch des kaiserl. Ministers Trautmannsdorff energische und kluge Diplomatie, eine Einigung erzielt und bestimmt[3]:

a) Gleiche Berechtigung der Religionsparteien, nämlich der Katholiken und der CA-Verwandten im Reich. Dem Reich und den Katholiken gegenüber sind die „Reformierten" ebenfalls als zu letzterer Partei gehörig anzuerkennen, weder die FC noch die Variata heben also die Zurechnung zur CA auf. (Den energischen Bemühungen Friedrich Wilhelms, des Grossen Kurfürsten, war diese Gleichstellung der Reformierten zu verdanken, vgl. HLandwehr. Die KPolitik des Gr. Kurf. Berl. 1894). Alle Religionssachen sollen daher nicht durch Stimmenmehrheit der Reichsstände, sondern durch Vertrag zwischen den kath. und evg. Ständen erledigt werden. Eine Ausnahme zugunsten des

---

[1] Zur Beurteilung Gustav Adolfs vgl. vSchubert, Feiern wir G. A. mit Recht als evg. Glaubenshelden? Halle 1904.

[2] Vgl. ZdCG I 258. 52. Bericht d. hist. Ver. zu Bamberg 1890, 84 ff. A. f. hess. G. 1895, 135 ff.

[3] Vgl. Rieker, D. rechtl. Stellung d. evg. K. Deutschlands S. 275 ff. Lpz. 1893.

bisherigen Besitzstandes wurde nur inbetreff der reichsunmittelbaren geistlichen Stände (Prälaturen [Bistümer und Abteien] und Stifter) gemacht. Die ursprüngliche kath. Forderung, dass alle seit dem Passauer Vertrag in prot. Hände gekommenen geistlichen Reichsstandschaften (wie alle geistlichen Güter) zurückgegeben würden, konnte man um so weniger durchsetzen, als man der Säkularisation geistlicher Territorien bedurfte, um die Entschädigungsansprüche der kriegführenden Fürsten zu befriedigen[1], und überdies in den in Betracht kommenden norddeutschen bischöflichen Territorien die Protestanten vollständig die Herrschaft hatten. Es wurde aber, um ferneres Uebergehen reichsunmittelbaren geistlichen Besitzes in evg. Hände zu verhüten, der Besitzstand des Jahres 1624 (womöglich 1. Jan. d. J.) als der Normaltermin festgestellt: der Besitzstand dieses Jahres solle unveränderlich fortbestehen; dasselbe wurde dann auch für den Besitz andrer (mittelbarer) KGüter festgesetzt. Ausserdem aber wird

b) den weltlichen Reichsständen zuerkannt, dass ihnen kraft der Landeshoheit das sog. Reformationsrecht zustehe, kraft dessen sie den Bekennern einer andern Konfession den Aufenthalt in ihren Territorien zu versagen berechtigt sind. Aber dies nur unter beschränkenden Bestimmungen, welche die persönlichen Rechte der Untertanen mehr berücksichtigen. Auch hier gilt als Normaljahr 1624: den Untertanen andrer Konfessionen soll die Ausübung ihres Kultus auch ferner in dem Masse zustehen, als sie dieselbe an irgend einem Tage dieses Jahres gehabt haben; die sich aber auf einen solchen Rechtstitel nicht berufen können, oder erst nach geschlossenem Frieden eine andre Konfession als ihre Landesherren bekennen, sollen nach Belieben entweder geduldet werden (mit Recht der Hausandacht und der Teilnahme am Gottesdienst ihrer Konfession auf benachbartem Gebiet, mit dem Recht Besitz zu erwerben, bürgerliche Gewerbe zu treiben, und auf ein ehrliches Begräbnis), oder, zur Auswanderung genötigt (oder dieselbe vorziehend), ihr Vermögen ungeschmälert behalten. Hiezu treten

c) besondere Bestimmungen über die Rechtsverhältnisse der Lutheraner und Reformierten unter einander, die ja den Katholiken gegenüber als eine einzige Partei betrachtet wurden, Bestimmungen, in denen die alte territorialistische Auffassung vollends durchbrochen wurde. Zunächst soll hier der Zustand zur Zeit des Friedensabschlusses gelten. Bei eintretendem Konfessionswechsel des Landesherrn oder wenn ein Land an einen Fürsten der andern Konfession falle[2], solle dieser zwar das Recht haben, für sich einen Hofgottesdienst seiner Konfession einzurichten und auch einer im Lande schon vorhandenen, mit ihm übertretenden Gemeinde Religionsübung zu gewähren, dagegen solle er die öffentl. Religionsübung der bisher berechtigten Konfession, sowie die bisher gültigen KOO und ihr KGut unangetastet lassen. Für diesen

[1] Schweden erhielt (ausser Vorpommern, Rügen, einem Teil von Hinterpommern, Wismar) die Stifter Bremen und Verden; Brandenburg ausser dem übrigen Hinterpommern die Stifter Magdeburg (in Anwartschaft, sobald der sächsische Administrator August gestorben wäre), Halberstadt, Camin, Minden; Mecklenburg die Stifter Schwerin und Ratzeburg, Braunschweig Besetzung des Bistums Osnabrück durch einen evg. Prinzen des Hauses, abwechselnd mit Wahl eines kath. Bischofs, ferner die Klöster Walkenried und Gröningen; Hessen-Kassel die Abtei Hersfeld.

[2] So Pommern, Magdeburg, Halberstadt, Minden an Brandenburg.

Fall wird den Gemeinden ausdrücklich die Wahl ihrer Kirchen- und Schuldiener verbürgt.

5. So ging der Protestantismus doch unbezwungen aus dem Kriege hervor. Innocenz X. protestierte gegen den Frieden [1], erklärte ihn für ipso iure ungültig und nichtig, weil ohne päpstliche Genehmigung geschlossen, und verdammte noch ausdrücklich seine Artikel, an die niemand gebunden sei, auch wenn er sie beschworen habe. Ohne Erfolg, war doch gleich im Eingang des Friedensinstrumentes ausdrücklich vorgesehen, dass jeder Protest, er komme von geistlicher oder weltlicher Seite her, ungültig sein sollte.

Aber der Kaiser liess die Ausdehnung des Friedens auf die österreichischen Erblande nicht zu — hier blieben die Bemühungen des Grossen Kurfürsten fruchtlos —; nur den schlesischen mittelbaren Fürstentümern (Brieg, Liegnitz, Münsterberg, Oels) und der Stadt Breslau wurde die bisherige Religionsübung gesichert. Ausserdem erhielt der schlesische und niederösterreichische Adel einige sehr limitierte Zugeständnisse. Den unmittelbaren schlesischen Herzogtümern wurden nur drei evg. Kirchen vor den Toren von Schweidnitz, Jauer und Glogau (Friedenskirchen) zugestanden. Ueber die Evangelischen in Ungarn s. o. S. 369.

Beide Parteien waren unzufrieden. Von den Katholiken verdammten die Einen den Frieden als eine Preisgabe unveräusserlicher Ansprüche der Kirche. Andre klagten wenigstens über zu grosse Einbusse und meinten, es müsste mehr zu erreichen gewesen sein. Die Protestanten waren unznfrieden, dass der geistliche Vorbehalt nicht gefallen war und dass zur Zeit von ihnen besetztes Gebiet herausgegeben werden musste. Nur die Erschöpfung Deutschlands gab dem Frieden Bestand. Das evg. Deutschland sang mit Paul Gerhardt: „Gottlob, nun ist erschollen — Das edle Fried- und Freudenwort." Aber dieser durch die Not des langen Krieges den Katholiken abgedrungene Friede befestigte nun doch die Rechtsverhältnisse beider Kirchen im Reich. Freilich zeigte sich auch bald, wie viel Missverhältnisse und Anlässe zu fernerem Streit und zu Bedrückungen geblieben waren. Vor allem musste das kirchliche Leben die furchtbaren Zerstörungen und Nachwirkungen des Krieges empfinden, die kein Friedensschluss ungeschehen machen konnte [2].

6. Die verwüstenden Folgen des langjährigen Krieges, dieses „Purgatoriums der deutschen Kultur", griffen tief in die kirchlichen Zustände ein [3]. Mit furchtbarer Roheit war er grossenteils von geworbenen Söldnern geführt, die ohne irgend ein patriotisches Interesse an der Sache, der sie dienten, zwischen

[1] Bulle Zello domus Dei, 26. Nov. 1648, BM XV 603; Mirbt [2], 394 ff. „Dieser Protest war keine blosse Formalität, wofür man ihn anzusehen geneigt ist, sondern eine den Katholiken offen gelassene Hintertür zum Wiedererwerb der verlorenen Güter und Rechte ihrer Kirche" (Koch II 526).

[2] Auf die misslichen politischen Folgen, die dieser Friedensschluss für Deutschland nach sich zog: Frankreichs und Schwedens Einmischung, Gebietsverluste, Einschränkung des Seehandels u. a. m. ist hier nicht näher einzugehen. Er förderte den Zerfall des Deutschen Reiches, mehrte die Unabhängigkeit der Territorialherren, stellte aber damit Deutschland vor die Frage, ob es die Beute Frankreichs oder Schwedens werden solle, oder ob es gelingen würde, dass einer der deutschen Territorialstaaten die führende Stellung gewönne.

[3] Vgl. Württ. KG S. 440 ff. HGebhardt, Thür. KG II 276 ff. Schriften V Sachs.Mein.G 26, 45 ff. Drews, D. evg. Geistliche. Jena 1905 S. 72 ff.

schwersten Entbehrungen einer armseligen Existenz und zügellosem Prassen und Ueppigkeit ihr Leben führten und teils aus Gewinnsucht, teils aus viehischer Lust und Wildheit grässliche Misshandlungen an allen Ständen und Geschlechtern übten. Die Verwüstungen des Krieges führten zum furchtbarsten Mangel am Notwendigsten, verheerende Seuchen schlossen sich an. Zahlreiche Dörfer verschwanden für immer — der böhmische Krieg vernichtete drei Fünftel aller Bauernstellen in Böhmen —, in den Städten lagen hunderte von Wohnstätten wüste, beinahe über ganz Deutschland. Mehrere Menschenalter hat es gedauert, bis nur die frühere Einwohnerzahl wieder erreicht wurde, noch viel länger bis zur Herstellung des früheren Wohlstandes. Natürlich gingen viele Kirchen- und Pfarrsysteme ein, viele Geistliche waren umgekommen oder geflohen: gegen sie richtete sich gewöhnlich zuerst die Wut der Soldaten. In Württemberg verloren sich binnen weniger Jahre über 300 Kirchendiener, in der Pfalz waren nach dem Krieg von 350 ref. Pfarrern nur noch einige 30 übrig. Erledigte Stellen blieben Jahre lang unbesetzt oder wurden durch ganz unreife junge Leute verwaltet. Viele Gymnasien und Schulen gingen ein oder wurden doch zeitweise geschlossen. An den Universitäten sanken die Mittel und natürlich auch der sittliche Zustand der Jugend. Verwilderung und Verdumpfung erreichten einen hohen Grad. Der „Simplicissimus" von Grimmelshausen (1669)[1] wirft sehr grelles Licht auf den gesunkenen Kulturzustand des Volkes, von dem ganze Geschlechter beinahe ohne geordnete Erziehung unter der Zügellosigkeit des Krieges und des Soldatenlebens, ohne Anschauung eines geregelten bürgerlichen Lebens und einer gesicherten friedlichen Tätigkeit aufgewachsen waren. Die gesteigerte Not hat wohl manche Gemüter vertieft und manche Tugenden christlicher Aufopferung und Barmherzigkeit gezeitigt, aber bei der langen Dauer doch entnervend, den Gemeinsinn auflösend gewirkt; Eigennutz und feige Angst ums nackte Leben bemächtigten sich vieler, oder man versank in stumpfsinniges Vegetieren oder in Schwermut und Anfechtungen. Dazu der Mangel eines erhebenden nationalen Bewusstseins in diesen Kämpfen, bei denen sich die deutschen Stämme unter einander zerfleischten und zugleich zum Tummelplatz der Fremden wurden. Die ideale Seite des Religionskampfes trat mehr und mehr zurück. Der westf. Friede besiegelte die Entfremdung ganzer Reichsteile und die Vollendung des territorialen Partikularismus der Fürsten. Die alte Landeshoheit der Reichsstände unter dem Kaiser setzt sich um in die moderne Souveränetät. Das Reich zerfällt in beinahe 300 souveräne Territorien, von den Kurfürsten herab zu winzigen freien Reichsstädten und gefürsteten Abteien, wozu dann noch die Masse von beinahe souveränen, reichsritterschaftlichen Gütern kommt. Mangel eines Vaterlandsgefühls, Enge des geistigen Blicks, Spiessbürgertum und verkümmertes Leben lasten nach allen Seiten auf dem Volk. Es fehlt nicht ganz an bedeutenden, fürstlichen Persönlichkeiten, die eifrig bemüht sind, die Wunden ihrer Länder in materieller und geistiger, auch in religiöser und sittlicher Beziehung zu heilen. Der Grosse Kurfürst, dessen Hofhaltung und Regierung einen wohltätigen Kontrast bildet gegen die seines mitten in den Bedrängnissen des Krieges verschwenderischen und üppigen Vaters Georg Wilhelm; der fromme, sittenreine und einfache, für seine Untertanen ebenso in ökonomischer Beziehung, wie durch Erneuerung des Kirchen- und Schulwesens sorgende Herzog Ernst von Sachsen-Gotha, der noch heute als „Bet-

[1] Ausg. von AKeller in StlV 33 u. 34.

Ernst" im Munde des Volkes lebt[1], und andre sind hier zu nennen. Auch haben die zahlreichen kleinen Höfe in der geistigen Entwicklung dieser und der folgenden Zeit mannigfach förderlich gewirkt und geistigen Talenten Anhalt gegeben[2]. Aber bei weitem überwiegend waren doch die nachteiligen Einflüsse, das Eindringen von französischem Wesen, die Nachäffung Ludwigs XIV. und die von den Höfen sich ausbreitende Entsittlichung. Die Kluft vertiefte sich in der Scheidung von Volk und Gelehrten, und die Verderbnis der Sprache und des Geschmacks vollendete sich in der weltlichen Literatur der Zeit.

Sechste Abteilung.

Die inneren Zustände der evangelischen Kirchen.

Erstes Kapitel.

Die Verfassung.

Quellen und Literatur oben S. 77 und 181 f. GSchleussner in ZKG 6, 390 ff. KBHundeshagen, Beiträge zur KVerfassungsgesch. I S. 186 ff. Wiesb. 1864. KRieker (S. 385). Ders., Grundsätze reformierter KVerf. Lpz. 1899. HHochhuth, G. d. hess. Diözesansynoden, 1569—1634. Kassel 1893. FMakower (o. S. 200). Ordination: Rietschel, L. u. die Ordination.[2] Wittb. 1889 (StKr 1894, 217 ff.; 1895, 168 ff.; 1896, 151 ff.) Wittenb. Ordiniertenbuch, ed. Buchwald, 2 Bde, Lpz. 1894/5. PDrews, Ordination, Prüfung und Lehrverpflichtung in Wittb. 1535. Giessen 1904. Religions-Reverse: WDiehl in ZKR 1901, 204 ff. Sehling, G. der prot. KVerfassung. Lpz. 1907; ders., Territorialismus in RE 19, 527 ff. Vgl. auch S. 59, 77 ff., 181 ff., 195 f., 323 f., 345 f., 358, 359 ff.

1. Die lutherischen Kirchen.

1. Mit L.s rein religiösem KBegriff war notwendig die Bestreitung des jus divinum irgend welcher geschichtlich gewordenen KVerfassung gegeben. Christus allein ist der Herr seiner Gemeinde, er regiert sie durch sein Wort — nicht mit dem Zwang weltlichen Gesetzes, sondern durch die innerlich überwindende Macht der Wahrheit; keine von Menschen aufgerichtete Satzung hat Macht über der Christen Gewissen. Ihr Recht ist das Evangelium; die einzige Macht, die in der Kirche Regiment übt, ist die Macht des Wortes. Nur eins ist dieser Kirche Christi von ihrer Gründung her als wesensnotwendig eingestiftet[3]: das Ministerium verbi, welches Wort und Sakrament innerhalb

---

[1] Vgl. ausser den Biogr. von Gelbke (Gotha 1810) und Beck (Weimar 1865) Kehr, Pädag. Reden S. 102 ff. Gotha 1881, JMüller's Ausg. seines „Spezial-Berichts". Zschopau 1883, WHeim in Schriften VSachs.Mein. G 26, 59 ff.

[2] S. Leibnitz bei Biedermann II 37.

[3] Die Einsetzung des Predigtamtes ist nach L. (EA 17[2], 387) in Christi Tode geschehen; der Gott, der die Welt ihm versöhnt hat, will auch, dass das Wort von der Versöhnung beständig in seiner Gemeinde bleibt. Dabei hält L. zeitlebens daran fest, dass die Träger des Ministerium verbi „aus Befehl und Verwilligung" der Gemeinde ihr Amt haben (1544 EA[2] 20, II 222), da die Schlüssel von Gott nicht einem bestimmten Stand, sondern der Gemeinde der Gläubigen übergeben sind. Schon in den Bekenntnissen ist die

der Gemeinde treibt und fortpflanzt. KRegiment und Predigtamt sind identisch. Gleichwohl bedarf die Christenheit in ihrem Dasein in der Welt auch eines Aufseheramtes (προϊστάμενος Röm 12₈): dieses soll darauf sehen, „dass die Lehrer ihres Amtes warten und nicht säumig seien, dass die Diener das Gut recht austeilen und nicht lass seien, die Sünder strafen und in Bann tun, und so fortan zusehen, dass alle Aemter recht gehen.“ Das Regieramt ist das geringste unter den Aemtern in der Christenheit, denn es ist nur ein Dienst des Anregens, Weckens, Beaufsichtigens gegenüber dem Amt des Wortes, welches das höchste Amt ist. L. vergleicht es dem Amt des Fuhrmanns gegenüber Pferd und Wagen (EA 8², 27; a. 1525). Bald trat an ihn die Aufgabe heran, für Christi geistliches Reich Formen seiner irdischen Existenz zu suchen.

2. An der Notwendigkeit, Prediger zu berufen, trat diese zuerst praktisch hervor, da die bisherigen Organe, die Bischöfe, sich als untauglich erwiesen; der tatsächliche Fortfall der bischöflichen Jurisdiktion stellte dann weitere Aufgaben, die in schneller Fortentwicklung zum Eingreifen der Landesherren (Visitationen, Superintendenten, Konsistorien) führten. L. übernahm aus dem kath. KRecht den Begriff der Parochie (Kirchspiel), machte hier nicht tabula rasa, sondern lehnte den Neubau an die gegebenen Pfarreinteilungen, die vorhandenen Kirchen, ihre Aemter (Pfarrer und Kapläne [Diakonen]) an; damit war auch Konservierung der Patronatsrechte gegeben.

Wie dem kath. Parochus der Pfarrer oder Pastor, so entsprach dem Erzpriester oder Archidiakon der Superintendent, die bischöflichen Rechte und Pflichten fielen, soweit sie beibehalten wurden, den Konsistorien zu. Beseitigt wurde die Inkorporierung zahlloser Pfarren, die nur durch Vikare verwaltet worden waren; die Pfarrer erhielten ihre Selbständigkeit zurück, die Exemptionen fielen fort. Die Bedeutung des Pfarramtes wuchs, da für die Seelsorge und die Predigt nicht mehr die Konkurrenz der Bettelorden bestand. Dem entsprechend wuchs die Anforderung an die wissenschaftliche und sittliche Qualifikation der Pfarrer, zumal nicht mehr liturgisch-priesterliches Handeln, sondern Verkündigung des Wortes im Mittelpunkt stand. Bedeutsam zerlegt Mel. in CA art. 28 am Amte der kath. Bischöfe das, was daran kirchlicher und was obrigkeitlich politischer Art war, und von ihrer kirchlichen Tätigkeit das, was göttlichen und was menschlichen Rechtes ist. Da die Bischöfe dafür nicht zu haben waren, in dieser Auffassung ihr Amt in den Dienst der Reformationskirchen zu stellen, so musste das, was daran menschlichen Rechtes war, das Regier- und Aufsichtsamt und die Gerichtsbarkeit in Ehesachen neuen Organen zugewiesen werden.

Die landesherrlich ernannten Superintendenten beaufsichtigten Pfarrer und Kirchen, übernahmen auch anfangs die bisher bei den bischöflichen Offizialaten behandelten Ehesachen, bis diese zur Errichtung der Konsistorien (mit jurist. und theol. Mitgliedern)[1] Anlass gaben, nachdem bisher der Landesherr schon mannigfaltigst ordnend und verfügend in die kirchlichen

doppelte Gedankenreihe L.s (göttliche Stiftung und Mandat der Gemeinde) nicht zu so klarer Aussage gelangt wie in seinen Schriften, die nachfolgende Entwicklung der luth. Kirche hat dann die eine Seite an seiner Amtslehre fast völlig untergehen lassen.

[1] In Kursachsen Beratungen über die Errichtung einer solchen Behörde 1538, Beginn ihrer Tätigkeit 1539; vgl. Mejer, Zum KRechte des Ref.jhs S. 1 ff.

Dinge eingegriffen hatte.

3. Der Gedanke der Landeskirche als eines einheitlichen Organismus der Aufsicht machte sich in der Einführung einer Ordinationshandlung (1535), als einer einheitlichen Bekenntniskirche in der Aufrichtung von Lehrverpflichtungen für Geistliche und Lehrer geltend.

Das Sakrament der Priesterweihe konnte vor der reformat. Kritik nicht bestehen; die ordnungsgemässe Berufung zum Dienst an der Gemeinde schafft und legitimiert die Träger des Predigtamts. Zunächst versehen noch von Bischöfen geweihte Geistliche das Gemeindeamt; dann erfolgten Berufungen und Amtsübernahme ohne irgend welchen Ritus der Amtsweihe. Am 14. Mai 1525 nahm L. bei der Neuberufung eines Wittenberger Kaplans (G. Rörer) eine feierliche Introduktionshandlung vor (WA 17, 193), die wenigstens teilweise auch andrer Orten Nachahmung fand. Aber man hoffte immer noch auf eine Verständigung mit den Bischöfen, denen man dann auch die Ordinationen überlassen könnte. Je mehr diese Hoffnung schwand und die Landeskirchen festen Bestand erhielten, machte sich das Bedürfnis einer von der Introduktion unterschiedenen Ordinationshandlung geltend. Im Frühjahr 1535 ordnete der Kurfürst Johann Friedrich eine solche für Kursachsen an als publicum testimonium vocationis und als kirchenregimentliche confirmatio und commendatio ministerii. In Verbindung mit der Ordination trat nun das bisher meist von den Superintendenten gehaltene Examen der Ordinanden, das an die theol. Fakultät in Wittenberg überging und für welches Mel. ein Examen ordinandorum verfasste. Am Ende des Examens wurde ein Amtsgelöbnis abgelegt, das anfangs einfach auf Beständigkeit in der reinen Lehre lautet, später die Verpflichtung auf bestimmte Bekenntnisse enthält. Das Examen selbst war wesentlich ein Erforschen der Lehrreinheit der Ordinanden. Anfangs ordinierte (und examinierte) Wittenberg für fast alle evg. Landeskirchen; allmählich emancipierten sich letztere von Wittenberg und ordneten eigene Ordinationen an, so Merseburg 1544, Erfurt 1557[1], Anhalt 1578. Die Rezeption dieser Ordinationshandlung erfolgte in den einzelnen Kirchen zu verschiedenen Zeiten, in Württemberg erst 1855. Der kühne Gedanke Joh. Friedrichs (1537), im Gesamtgebiet des Schmalk. Bundes 4 Kommissionen (in Wittenberg, Tübingen, Strassburg, Magdeburg) mit Examen und Ordination der Geistlichen zu betrauen, blieb Projekt (ZKG 13, 512). Ueber die Notwendigkeit der Ordination und über die Bedeutung der Handauflegung kam es vorübergehend zu Kontroversen (Nürnberg 1543, Pommern [Joh. Freder u. Knipstroh] 1547 ff.).

4. Die relig. Unwissenheit und sittliche Roheit, in der die Reformation das christliche Volk vorgefunden hatte, führte dahin, diese Landeskirchen in erster Linie als Anstalten der Volkserziehung durch Lehre und Zucht aufzufassen, in den Pastoren die Lehrmeister der Unmündigen und Erziehungsbedürftigen zu sehen. Dadurch erhielt das KWesen einen autoritativ-gesetzlichen Zug, bei welchem der Gedanke, der Gemeinde selbst zur Selbsttätigkeit zu verhelfen, verblasste; die KZucht ging vielfach in KPolizei über. Zwei Gefahren drohten dieser Gestaltung der Dinge: Pastorenwillkür oder aber Einmengung der weltlichen Gewalt in das innere Gebiet der Kirche.

Besondere Schwierigkeiten machte der Bann (Exkommunikation). Dass

[1] Jbb KAkad. gemeinnütz. Wiss. Erfurt NF 24, 80.

es sich hier um ein unveräusserliches Recht der christlichen Gemeinde handle, kraft der Schlüsselgewalt hartnäckige und notorische Sünder nicht nur zeitweilig vom Genuss der Sakramente, sondern auch von der christl. Gemeinschaft selbt auszuschliessen, wurde durchaus festgehalten. Aber welches waren die Organe, durch welche die Kirche hier sprechen sollte? Konnte der einzelne Pfarrer auch ohne Zustimmung und Rückhalt an der Gemeinde den Bann sprechen? und wenn nun die Betreffenden sich nicht daran kehrten? Die Art. Smalc. erklärten die sog. grössere Exkommunikation für eine bürgerliche Strafe, welche die Diener der Kirche nichts angehe, sprachen dagegen der Kirche die Befugnis zu, excommunicatio minor (Ausschluss vom Sakrament und der communio ecclesiae bis zur Besserung) zu sprechen, und zwar erklärte der tractatus de potestate papae (p. 354, 74), dass dieser Spruch allen Pastoren zustehe (pertinere ad omnes pastores), wobei freilich nach deutlichen Erklärungen der Reformatoren 'die Pastoren nicht im Gegensatz zur Gemeinde, sondern als unter Zustimmung der Gemeinde handelnd gedacht waren (CR 3, 965 adhibitis in hoc judicium senioribus in qualibet ecclesia; ferner Tischreden [Förstem.-Binds.] II 352 f. CR 4, 548). Anfangs überhaupt aus der Uebung gekommen, sollte der Bann nach Wunsch der Geistlichen bei dem Erlass der KOO wieder aufgerichtet werden; aber beispielsweise Nürnberg hatte 1533 bei Aufrichtung der KO die Streichung des Artikels vom Bann durchgesetzt (Möller, Osiander S. 169 ff.). Namentlich die städtischen Obrigkeiten zeigten sich in diesem Punkte sehr schwierig. Bei dem wachsenden Bedürfnis aber erschienen nun die Konsistorien als die geeignete Repräsentation der „Gemeinde“ [1], um in ihrem Namen des Schlüsselamtes zu warten; den einzelnen Pastoren wurden nur die ersten gradus admonitionis gelassen, die sententia excommunicationis sprach dagegen das Konsistorium aus, der Pastor hatte diese dann nur zu verkündigen. Dadurch wurde der Bann dann freilich der unerträglichen Pastorenwillkür entzogen, — besonders die Flacianer hatten rücksichtslos ihre Gemeinden mit dem Bann regiert [2] —, aber auch zugleich in KPolizeiverfügung verwandelt; das Konsistorium verurteilte als KGericht neben dem weltlichen Gericht und gleich diesem nun auch mit äusseren Strafmitteln.

Auch die Behandlung der Ehesachen bereitete die grössten Schwierigkeiten, indem sich hier ein Konflikt zwischen den von den Juristen festgehaltenen Satzungen des kanon. Rechts und den reformatorischen Anschauungen erhob z. B. in Behandlung der Gültigkeit heimlicher Verlöbnisse und der Ehehindernisse). Erst indem die KOO, von Theologen verfasst, aber landesherrlich erlassen, ein neues positives Eherecht schufen, konnte dieser Zwiespalt zwischen Juristen und Theologen schwinden. Doch blieb nun in der Ehescheidungsfrage der Konflikt zwischen dem Anspruch der Theologen, dass allein Gottes Wort hier gültig sein dürfe, und der Macht der Verhältnisse sowie dem Bedürfnis der Obrigkeit, über diese Grenzen hinaus Scheidungen zu verfügen. Das Ergebnis war ein Ehescheidungsrecht, dass sich für biblisch hielt, indem es neben dem Scheidungsgrunde des Ehebruchs den der desertio malitiosa aus I Kor 7 herausexegesierte und nun unter dem Titel quasidesertio alles befasste, was sonst noch zu Scheidungen zu nötigen schien. Und dabei war

[1] Vgl. Jenaische Konsistorialordnung 1569, Richter, KOO II 325.

[2] Z. B. Heshusen in Magdeburg; vgl. Hummel, Epistolarum Semicent. p. 29. Halae 1778.

doch nicht zu verhindern, dass bei formeller Lehreinheit beständig strengere und laxere Praxis mit einander in Streit lagen.

5. Die Gefahr, die in der von der Obrigkeit übernommenen Rolle für die Kirche lag, hat L. lebhaft empfunden: Satan pergit esse Satan: sub Papa miscuit Ecclesiam politiae, sub nostro tempore vult miscere politiam Ecclesiae (DEW 5, 596)! Mel. hat sogar manchmals in seiner Verstimmung über die Gegenwart sich nach bischöflichem Regimente zurückgesehnt; auch L. hätte für eine Wiedervereinigung mit einer das Evangelium frei walten lassenden röm. Kirche sich die Bischöfe gefallen lassen, wenn auch nur als „bischöflichen Zwang". Aber die Entwicklung drängte mit Notwendigkeit auf der eingeschlagenen Bahn weiter und beseitigte auch die Ansätze zu bischöflicher Verfassung, die hie und da unter besonderer Gunst der Verhältnisse geschehen waren: in Preussen suchten zwar die Landstände gegen den Fürsten das bischöfliche Amt zu erhalten, aber es erlosch schon 1587 beim Tode von Joh. Wigand (Pomesanien); zwei Konsistorien übernahmen die KVerwaltung. In Brandenburg schwand das bischöfliche Amt noch schneller (s. o. S. 139). Höchst bedeutsam für die evg. KVerfassung hätte der Uebertritt des Kölner EB Hermann v. Wied zur Reformation werden können, aber schon 1547 brach seine Herrschaft und damit dieser evg. KBau zusammen. Ebenso kurze Dauer hatte Amsdorfs Naumburger Bistum (S. 148 f., 154).

Anderwärts suchte man die kath. Geistlichkeits**synoden** auf die evg. Kirche zu übertragen. In **Hessen** walteten die Diözesansynoden der Geistlichen (seit 1537) über ihren Mitgliedern als eine Instanz brüderlicher Aufsicht und Zucht mit Umsicht und Ernst[1]. Auch in Kursachsen bestanden kurze Zeit hindurch solche Konvente der Superintendenten mit ihren Pastoren (Generalartikel 1557; 1580 abgeschafft). In **Hessen** bildeten die Superintendenten (mit beschränkten bischöflichen Befugnissen) zusammen mit einer Anzahl gewählter Pastoren die Generalsynode als höchste Instanz. Aber seit 1582 wurde letztere nicht wieder berufen, und Landgraf Moritz errichtete 1610 das Konsistorium zu Marburg als Organ seiner ziemlich selbstherrlich verfahrenden KRegierung. Auch die Geistlichkeit Pommerns behauptete einige Zeit hindurch ein geistliches Regiment des durch jährliche Synoden repräsentierten und unter Leitung der Superintendenten stehenden Lehrstandes, dem der Fürst nur als der die Beschlüsse der Synoden ausführende KVogt gegenüber stehen sollte. Aber seit 1593 fand keine allgemeine Synode mehr statt, und bald darauf gingen die persönlichen (bischöflichen) Rechte der (General-) Superintendenten auch hier an die Konsistorien über.

Diese Entwicklung wurde einerseits durch den vom Augsb. Religionsfrieden statuierten Territorialismus der Landesherren, andrerseits durch die allgemeine Tendenz der Zeit zur Entwicklung der absoluten Fürstengewalt gefördert.

6. Dem Entwicklungsgang der landeskirchlichen KOrganisation folgte die begründende und rechtfertigende **Theorie** nach. Mel. wurde der erste Theoretiker der evg. KVerfassung. Unter dem Titel der Custodia utriusque tabulae wurde der Obrigkeit das Recht vindiziert, nach persönlicher Entscheidung für die wahre Lehre alle falsche Lehre und falschen Kultus im Lande zu verbieten, jedes öffentliche Hervortreten dieser „Verbrechen" (als Gotteslästerung) zu

[1] Neben ihnen (in Darmstadt mindestens seit 1555) das Collegium Definitorum, eine bes. bei der Prüfung der Geistlichen und bei Stellenbesetzungen tätige Kommission; WDIEHL in ZKR 1900, 45 ff.

strafen [1]. Konfession und Kultus eines Landes hängen also an der Gewissensentscheidung [2] des Fürsten (cujus regio, ejus religio) [3]; denn der Landfriede fordert, dass im Lande nur e i n e (die wahre) Lehre geduldet werde. Ausserdem aber kommt der Träger der obrigkeitlichen Gewalt auch als praecipuum membrum ecclesiae in Betracht und hat cessantibus episcopis die Pflicht juvare alios ut emendetur ecclesia (CR 3, 244; Art. Smalc. p. 350, 54). Als nun der Religionsfriede von 1555 die bischöfliche Jurisdiktion den evg. Territorien gegenüber bis auf weiteres suspendierte, lag die Versuchung nahe, evangelischerseits daraus eine U e b e r t r a g u n g derselben auf die evg. Landesherren zu machen (z. B. RICHTER, KOO II 349); man fing also an, das landesherrliche KRegiment nicht nur theologisch, sondern auch mit dem Reichsgesetz zu begründen, und redete nun von dem jus episcopale des Landesherrn als einem g e s c h i c h t l i c h e r w o r b e n e n. Niederschlag dieser neuen Betrachtung der Landesherrn als der Rechtsnachfolger der kath. Bischöfe ist das sog. E p i s k o p a l s y s t e m, das jedoch in zwei verschiedenen Formen auftritt. Der Jurist M a t t h i a s S t e p h a n i (tract. de jurisdictione 1611) lehrte unter Verzicht auf die theol. Begründung Mel.s einfach die D e v o l u t i o n der bischöflichen Gewalt auf die prot. Landesherrn kraft Reichsgesetzes, so dass diese jure proprio die Staatsgewalt, concessione imperatoris ad interim die bischöfliche führen, beide sachlich völlig geschieden, nur zufällig in demselben Subjekte zusammentreffend [4]. Dagegen lenkten R e i n k i n g k (Tract. de regimine saeculari et ecclesiastico 1619) und J o h. G e r h a r d (in den Loci theol., locus de magistr. polit.) insofern wieder zu Mel. zurück, als sie aus der Devolution eine R e s t i t u t i o n der den Landesfürsten zustehenden, von den Bischöfen usurpierten KHoheit machen; diese gebührt also den Fürsten jure proprio, nicht nur durch Reichsverwilligung und als provisorium. In dieser Fassung verband sich bei Gerhard das Episkopalsystem wieder mit der custodia utriusque tabulae. In beiden Fassungen aber wird zugleich stark betont, dass diese landesherrliche KGewalt an die Entscheidungen ihres Konsistoriums als der Stimme des L e h r standes gebunden sei, bei Gerhard durch die L e h r e v o n d e n d r e i S t ä n d e n (oeconomicus, politicus, ecclesiasticus), von denen jeder das göttliche Recht des andern, also auch der Regierstand die Urteile des Lehrstandes (dem das cognoscere doctrinam ausschliesslich zusteht) anerkennen muss. Die Entwicklung geht also dahin, einerseits die zufällige, geschichtlich gewordene Gestalt des landesherrlichen KRegiments für n o r m a l zu erklären, zugleich aber auch in der Konsistorialverfassung das Dominium des Lehrstandes zu sanktionieren [5]. Bereits aber entwickeln Hugo G r o t i u s (De imperio summarum potestatum circa sacra 1617,

[1] Besonders scharf entwickelt Urb. Rhegius 1537 in seinem Enchiridion (WW I 74 ff.) die Pflicht der Obrigkeit, falschen Gottesdienst abzuschaffen, falsche Lehre zu verbieten, die Untertanen zur Anhörung der rechten Lehre zu zwingen, hartnäckige Ketzer mit dem Schwert zu strafen.

[2] Für diese wird er natürlich auf den Rat der Theologen verwiesen, aber es brauchen nicht die seiner Landeskirche zu sein, und schliesslich kommt doch alles auf seine persönliche Entscheidung an. Auch die Obrigkeit unterliegt der necessitas confessionis (CR 16, 86).

[3] Diese Formel bei Joach. S t e p h a n i, Institt. jur. can. 1599 I 7.

[4] Vgl. auch schon das Schreiben des Leipz. Konsist. 1599 bei GMÜLLER, Verfassungsgesch. d. sächs. Landeskirche I 60.

[5] Wie sehr theologischerseits das jus episcopale nur als die Form gedacht

gedr. 1646) und seine Schule den naturrechtlichen Staatsbegriff (aus den angebl. Urverträgen des pactum unionis der Staatsgenossen unter einander und des pactum subjectionis unter ein Oberhaupt): dabei haben die Untertanen sich zwar die private relig. Gedankenfreiheit vorbehalten, aber die gesamte kirchl. Ausübung der Religion ordnet der Staat; das KRegiment ist Ausfluss der Staatsgewalt. Rasch gewann in der Folgezeit des Fürstenabsolutismus diese Theorie die Herrschaft.

Das reine Territorialprinzip erlitt aber doch schon im 16. Jh. manche Abschwächung: nicht allein in den Reichsstädten (s. o. S. 163), sondern es wurde auch hie und da durchbrochen in der Aufnahme englischer und wallonischer Flüchtlingsgemeinden, die auf luth. Boden ref. Kultus ausübten (z. B. in Hamburg und Stade). Altona erschloss sich im Interesse wirtschaftlichen Aufschwunges auch den Katholiken und den Mennoniten. Joh. Sigismund verzichtete bei seinem Uebertritt zum ref. Bekenntnis auf sein Territorialrecht (ob. S. 311 f.); und als Kursachsen 1635 die Lausitz übernahm, verpflichtete es sich, die Rechte der Katholiken daselbst unversehrt zu lassen.

2. Die reformierten Kirchen.

1. Zwingli hatte, obwohl er theoretisch die KGewalt der Einzelgemeinde (Kilchhöre) beilegte, gestützt auf die günstige Erfahrung, die er mit dem Rat der Zweihundert in Zürich gemacht hatte (Opp. III 1, 337), und getrieben durch die seit der Mitte des 15. Jhs stark hervortretende Tendenz der Obrigkeit auf KRegierung, die bürgerliche Obrigkeit der republikanischen Kantone, gewissermassen das Organ des christlichen Volkes, (mittels der Fiktion stillschweigender Zustimmung der Gesamtheit) als den natürlichen Träger der KLeitung angesehen und das KRegiment in ihre Hand gelegt, wobei nur die Diener des göttlichen Wortes gehört werden und, falls wider Gottes Wort verfahren würde, ihre Stimme erheben sollten. Sie sollte es führen anstatt der noch unreifen demokratischen KGemeinde, bei der es auch nach ihm eigentlich ruhte. Das Volk aber liess sich ohne Widerspruch das neue KRegiment gefallen, zumal dasselbe mit vorsichtiger Schonung des Lokalen und Individuellen gehandhabt wurde. Der Gemeinde blieb nur das Recht zu begründenden Einspruchs gegen einen vom Rat eingesetzten Pfarrer. Auch die KZucht, von Zw. ursprünglich so gedacht, dass die Pfarrer mit der Gemeinde die Sünder bannen und ausschliessen sollten, ging unter seiner Billigung in die Aufgabe der Obrigkeit, Laster zu strafen und Ordnung aufrecht zu erhalten, über; die geistliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen fiel dem „Chorgericht“ (1525) zu, in welchem Mitglieder des grossen und kleinen Rates (also der bürgerlichen Obrigkeit) mit zwei Geistlichen sitzen. In den ländlichen Kirchspielen bieten die „Ehegaumer“, der sog. „Kirchenstillstand“ [1], eine Art Gemeindevertretung: Personen, gewählt, um über Unzuchtssünden Aufsicht zu üben. Sie haben die Uebertreter wiederholt zu mahnen und, wenn erfolglos, der Obrigkeit zur Bestrafung anzuzeigen. Auch nach Zw.s Tode wurde hieran nichts geändert, und seine Anordnungen gingen

---

wurde, unter der de facto der Lehrstand die Kirche regiere, zeigt das Wittenb. Gutachten von 1638 bei Böhmer, Jus eccles. I tit. XXXI § 43.

[1] So genannt vom Beisammenbleiben seiner Mitglieder in der Kirche, wenn die übrige Gemeinde nach Schluss des Gottesdienstes die Kirche verliess. Hundeshagen, Beiträge I 215.

auch auf die andern deutschen Kantone über[1]. Freilich kam sehr bald die Zeit, wo dies so freudig eingeführte Staatskirchentum von den treuesten Freunden der Kirche als ein harter Druck empfunden wurde.

2. Nach calvinischer Theorie (o. S. 182 f.) ist die sichtbare Kirche, richtig verfasst, die Erscheinung des Königreiches Christi auf Erden. Die wahre Kirche ist daran erkennbar, qu'elle doit estre gouvernée selon la police, que nostre Seigneur J. Chr. a establie (Conf. Gall. 29). Die Verfassung ist nicht wie im Luthertum ein ἀδιάφορον, sondern durch göttliches Gebot vorgezeichnet: man behauptet, non posse consistere ecclesiam, nisi certum regimen constitueretur, quale ex verbo Dei nobis praescriptum est et in veteri Ecclesia fuit observatum (CR 39, 281). Die englischen und schottischen Presbyterianer eigneten sich besonders schroff diese Benutzung der Schrift als des erschöpfenden Gesetzbuches auch für die Verfassung an. Nach Calvins massgebend gewordenen Erörterungen in der Institutio[2] hat Christus der Kirche folgende Verfassung vorgeschrieben: vier Aemter müssen stets in der Kirche sein: Pastoren, Lehrer, Aelteste und Diakonen. Die Doctores beschäftigen sich mit der interpretatio scripturae, sind die Hüter der reinen Lehre der Kirche (ohne pfarramtliche Tätigkeit); den Diakonen liegt die Armenpflege ob; die Pastoren bedienen die einzelne Gemeinde mit Wort und Sakrament, zur Synode vereint haben sie in Lehrfragen Urteil zu sprechen; die Aeltesten (in Verbindung mit den Pastoren das Consistoire bildend) sind die Regierer der Kirche (gubernatores) mittels Handhabung der KZucht, die nur über geistliche Strafmittel verfügt. Mittels dieser Aemter regiert Christus selbst den Gottesstaat, seine Kirche. Damit ist nicht nur der Papst und seine Hierarchie, sondern ebenso jedes landesherrl. KRegiment ausgeschlossen. Die Herrschaft Christi soll dadurch geschützt werden, dass die Geistlichen nur als Diener Christi betrachtet, keine Rangunterschiede unter ihnen anerkannt werden, Laien am KRegiment teilnehmen und das Gegengewicht gegen Pastorenherrschaft bilden, und dass auf allen Stufen kollegiale Beschlussfassung stattfindet. Das Aeltestenkolleg kommt dabei nicht wie bei modernen Presbyterialverfassungen als Vertreter des Gemeindewillens, als Mandatar der Gemeinde, sondern als Repräsentant der Gewalt Christi über seine Gemeinde in Betracht. Dem Staat gegenüber wird die Selbständigkeit der Kirche betont; doch ist Beruf des Staates, der Kirche Schutz zu gewähren, Beruf der Kirche, den Staat in der Bekämpfung des Bösen zu stärken. Prediger, Presbyter und Diakonen werden von der Gemeinde unter Leitung der Geistlichen gewählt, ne quid vel per levitatem vel per mala studia vel per tumultum a multitudine peccetur. Doch ist diese Form nicht notwendig; ein Recht des Volkes auf die Wahl der Kirchenbeamten wird vielmehr bestritten. So ist z. B. auch Kooptation statthaft.

3. Wo nun, wie in Genf, der Staat sich dem Gesetze Christi fügte, konnte Calvin demselben sehr nahe Verbindung mit der Kirche gestatten. Die Ordon-

[1] Vgl. HUNDESHAGEN, Die Konflikte . . . in der bernischen Landeskirche S. 36 ff. Bern 1842.

[2] Instit. christ. rel. (1539) VI 3, vgl. Eph 4 11. Apostel, Propheten, Evangelisten sind ihm die ausserordentlichen Aemter der Zeit der Kirchengründung. In andrer Darstellung unterscheidet er nur Presbyter und Diakonen; erstere sind nach I Tim 5 17 teils solche, die am Wort arbeiten (pastores et doctores), teils solche, die die Kirchenzucht handhaben. Letztere Lehrweise ist die vom schott. Presbyterianismus rezipierte.

nances 1541 machen der Obrigkeit erhebliche Zugeständnisse. Die Pastorenwahl vollzogen die Geistlichen, der kleine Rat (also die Staatsbehörde) bestätigte, die Gemeinde sollte nur zustimmen. Die Pfarrer sollten ferner von einer aus Geistlichen und Mitgliedern des Rats gemischten Kommission visitiert werden. Die Aeltesten wurden so gewählt, dass zwei aus dem kleinen Rat, vier aus dem der Sechziger, sechs aus dem der Zweihundert genommen wurden, wobei dann die Voraussetzung bestand, dass Genf niemand als Bürger dulde, der nicht dem Worte Gottes, d. h. dem ref. Glauben zustimme (also eine ref. Staatsreligion). Das consistoire als Organ der Sittenzucht sollte sich aller Eingriffe in die bürgerliche Jurisdiktion enthalten, andrerseits in seiner geistlichen Gewalt unverletzt bleiben; aber da diese Sittenzucht eines Rechtszwanges, einer Strafgewalt nicht meinte entbehren zu können, so brachte das consistoire nach Vorstellungen und Mahnungen die Sachen zur Bestrafung an die bürgerliche Behörde.

Calvins Ideen verwirklichten sich in den franz. Gemeinden, nur hier ohne alle Verbindung mit der Obrigkeit, da die Staatsgewalt ihnen feindlich gegenüberstand. Hier entwickelte sich die Verfassung alsbald kirchlich aristokratisch, indem dem consistoire die Befugnis der Wahl der Laienältesten, also die Kooptation zugestanden wurde. Ueber dem consistoire stand das colloque, über diesem die Provinzialsynode, darüber die synode nationale. Die Provinzialsynode ernannte die Geistlichen, den Gemeinden blieb nur ein Ablehnungsrecht. Aehnlich gestaltete sich die Verfassung in Schottland und in den Niederlanden. Wesentlich gleicher Art war auch die Gemeindeverfassung, welche Johannes Laski 1550 der Londoner Fremdlingsgemeinde gab [1]; doch hat diese eine Beteiligung der Gemeinde an der Predigerwahl; noch kräftiger ist dieses Recht in der Ordnung gewahrt, welche Valerandus Polanus der Fremdengemeinde in Frankfurt a. M. 1554 gegeben hat [2]. Auch die niederrhein. ref. Gemeinden erbauten sich schon vor ihrem Anschluss an die niederländ. Exulanten (oben S. 314 f.) auf entschieden presbyterialer Grundlage [3]. Die Presbyterien, deren Glieder alljährlich ausscheiden, aber wiederwählbar sind, werden aus einer Vorschlagsliste durch die Gemeinde gewählt. Die Presbyterien vereinigen sich (in der Regel zweimal jährlich) in der Klassikalsynode, in welcher Aufsicht über die Presbyterien geübt, über Kirchenzucht, Ketzereien, Armen- und Schulangelegenheiten verhandelt wird. Als berechtigte Glieder der Kirche gelten nur die, die gelobt haben, sich der Kirchenzucht zu unterwerfen. Auch der Geistliche ist der Disziplin des Presbyteriums unterstellt. Gegenstand dieser Zucht bilden Abgötterei, Aberglaube, Verachtung Gottes, Ketzerei, Gotteslästerung, Ungehorsam gegen Eltern und Obrigkeit, Betrug (Schulden machen), Raub, Trunksucht, Ueppigkeit u. dgl. m., besonders die Sünden gegen das 6. (7.) Gebot. Letztes Mittel der Kirchenzucht ist die Exkommunikation, die, je nachdem, ob öffentliches Aergernis vorliegt oder nicht, im Konsistorium oder öffentlich ausgesprochen wird (event. auch öffentliche Busse). Durch Kirchenzeugnisse und Korrespondenzen unterhalten die Gemeinden Verbindung mit einander. Die politischen Entscheidungen des jülich-cleveschen Erbfolgekrieges schufen im wesentlichen eine Anerkennung dieser sich selbst regierenden Kirchen, so furchtbar auch der kath. gewordene Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm im Kriege die evg.

[1] Richter, KOO II 99 ff., 101.

[2] Richter II 149 ff., 159.

[3] KKrafft, Die Stiftung der bergischen Prov.-Synode 1589. Elberfeld 1889.

Gemeinden bedrückt hatte. Der günstige Ausgang beruhte auf den Abmachungen der Vertrag schliessenden Parteien, nach welchen Joh. Sigismund und seine Nachfolger an dem status quo festhielten (also auch die Katholiken duldeten), um nicht dem Gegner einen Vorwand zur Unterdrückung der evg. Gemeinden zu geben. Allerdings machten die brandenb. Kurfürsten auch dieser ref. Freikirche gegenüber ihr jus episcopale geltend und behaupteten demgemäss nicht nur ein Aufsichtsrecht, sondern auch einen gewissen Einfluss in kirchlichen Dingen, aber doch unter wesentlicher Beibehaltung der presbyterial-synodalen Verfassung; die Gemeinden aber nahmen den Schutz und die Stütze, die der Landesherr ihnen jetzt bot, dankbar auf. Soweit sich dagegen in Deutschland reformierte Kirchen unter dem Schutz und dem massgebenden Einfluss der Fürstengewalt bildeten, erfolgte eine ähnliche Verfassungsentwicklung, wie in den luther. Kirchen; auch hier überwog landesherrliches KRegiment. Zwar finden sich hier Anfänge einer presbyterialen Gemeindeordnung, die ja den ursprünglichen Gedanken der Reformation nahe lagen, auf luth. Boden aber nicht zur Entwicklung gelangten, hier dagegen mit der KZuchtübung in Verbindung gebracht wurden. Friedrich III. von der Pfalz ordnete durch Edikt von 1570 KKollegien an, die für äusseren und inneren Wohlstand der Gemeinden sorgen und KZucht üben sollten; der Pfarrer vereinigte sich hier mit den „Zensoren“. Aber die eigentliche Exkommunikation behielt sich auch hier das landesherrl. KRegiment vor. Aehnliche Einrichtungen bestanden auch in Nassau und anderwärts[1].

Der Gottesstaat auf Erden bedarf auch nach Calvin der Mitarbeit des Staates, der mit seiner Zwangsgewalt dem göttlichen Gesetz zur Geltung verhelfen soll. Aber freilich, wenn die Obrigkeit diese Pflicht nicht tut, dann erhebt sich der Geist des Calvinismus in stolzer Selbständigkeit, erklärt solche Obrigkeit für tyrannisch und fordert ihre Beseitigung im Namen Gottes (S. 328). Und je weniger die calvinischen Kirchen ihre theokratischen Ansprüche durch die Staaten erfüllt sahen, um so schneller trieben die Radikalen unter ihnen — zuerst R. Browne 1583 — der modernen Forderung völliger Trennung von Staat und Kirche zu (S. 359, 361).

3. Die englische Kirche.

Ein Gebilde ganz eigener Art war die englische Kirche mit ihrer bischöflichen Verfassung. Die Häupter des Calvinismus betrachteten jedoch diese aus ihrem Verfassungsschema völlig herausfallende Kirche teils aus politischen Rücksichten, teils aus Respekt vor manchem ansehnlichen und ehrwürdigen Vertreter des englischen Episkopats anfangs mit weitgehender Toleranz. Beza bezeichnet diese bischöfliche Verfassung als eine singularis Dei beneficentia, quae utinam sit illi perpetua! (Resp. ad tractat. de ministr. evangelii gradibus 1592 p. 111). Erst mit der Entwicklung einer hochkirchlichen Theorie vom Bischofsamt löste sich der Anglikanismus mehr und mehr vom Calvinismus. Dank ihrer eigenartigen Entwicklung behielt die Kirche in England die hierarchische Gliederung in Bischöfe, Priester und Diakonen bei; sie behauptete das Vorhandensein dieser drei Grade in der Kirche seit der aposto-

[1] Aehnliches begehrte auch z. B. Jac. Andreae 1554 für Württemberg, aber ein Bedenken von Brenz brachte die Sache zum Scheitern. Hartmann und Jäger, J. Brenz II 285 ff. Heppe, Die presbyt. Synodalverfassung[2] S. 39 ff., 1875.

lischen Zeit, schritt aber wenigstens in ihrem Bekenntnisse nicht zu einer Lehre von der göttlichen Einsetzung der bischöflichen Verfassung vor; erst die Kanones von 1640 machten einen versteckten Versuch in dieser Richtung. Sie erkannte anfangs auch andere evg. Kirchen ohne bischöfliche Verfassung vorbehaltlos als gleichberechtigt an (Vertrag von Berwick 1586, Makower S. 119) und betrachtete alle Ordinationen als gültig, die von den kirchlich dazu autorisierten Personen vollzogen waren (39 Art. no. 23). Aber in dieser Verfassung und in der Annahme einer Kontinuität der anglik. Staatskirche mit der mittelalterlichen kath. Kirche Englands waren die Ansätze für Theorien gegeben, durch welche diese Kirche sich mehr und mehr von den übrigen evg. Kirchen löste und sich als Teil der kath. Kirche betrachten lernte, ohne doch bei dieser je die gewünschte Anerkennung zu finden. Zu Diakonen und Priestern weihen die Bischöfe, ohne dass dabei Vokation in ein Kirchenamt unerlässliche Bedingung wäre. Die Priesterweihe folgt nach einem Jahre der Diakonenweihe; sie verleiht das Recht, Abendmahl und Absolution zu spenden. Dem Bischof bleiben die Ordination, die Konfirmation und die Kirchweihe vorbehalten. Während den Geistlichen die Wählbarkeit zum Unterhause entzogen ist, gehören seit Eduard VI. die 2 Erzbischöfe und 24 Bischöfe (damals der gesamte Episkopat von England und Wales) dem Oberhause an. Nachdem unter Heinrich VIII. jede Berufung nach Rom verboten und damit die päpstliche Jurisdiktion ausgeschlossen war, wurde in dem Court of Delegates ein staatlicher Gerichtshof geschaffen, der die Oberinstanz über den kirchlichen Gerichten bildet. Mit der Suprematie ist dem König die potestas jurisdictionis übertragen; für die Ausübung dieser kam es unter Elisabeth zur Einsetzung einer aus Geistlichen und Laien gemischten Behörde (High Commission Court). Die Erzbischöfe (Canterbury und York) und die Bischöfe werden zwar durch die Kapitel formell gewählt, aber auf Grund eines königlichen Schreibens, conteining the name of the persone, which they shall electe and chose (Gesetz von Heinrich VIII., Makower S. 496). In mittelalterlicher Zeit war ein grosser Teil der Pfarreien von Klöstern, Kapiteln und andern „angeeignet“ worden, die nun als „Rektoren“ die Einkünfte der Pfründe bezogen, die Seelsorge aber durch einen Vikar gegen ein möglichst mässiges Gehalt besorgen liessen. Soweit nun seit der Reformation durchgesetzt wurde, dass diese Seelsorgeämter ständige und fixierte Stellen wurden, wobei aber das Aneignungsrecht über die Pfründe seitens des „rector“ fortbestand, führt der Pfarrer den Namen „vicar“; wo das Seelsorgeamt nicht fest fundiert, sondern das Gehalt im Einzelfalle vereinbart wurde, entstand das Amt des „curate“. Der vicar erhielt vom Bischof die Institution, letzterer nur eine Amtserlaubnis. „Rektoren“ aber, d. h. Pfründeninhaber, können auch Nichtgeistliche sein; sie haben dem vicar oder curate gegenüber eine ähnliche Stellung wie der deutsche Kirchenpatron. Doch gibt es auch Rektoren, die selber das Pfarramt verwalten. Als Kirchenvorsteher fungieren die teils vom Pfarrer ernannten, teils von der Gemeinde gewählten churchwardens. Die alten Diözesansynoden hören jetzt fast völlig auf; und die „Konvokationen“, d. h. die Synoden der beiden erzbischöflichen Provinzen (bestehend aus dem Oberhause, das der Erzbischof mit seinen Bischöfen bildet, und dem Unterhause teils gewählter, teils nach ihrem Range dazu gehöriger Geistlichen) erfuhren starke Beschränkungen ihrer Rechte, durften nur noch auf königliche Einberufung tagen und wurden mit allen ihren Beschlüssen der königlichen Genehmigung unterstellt.

Zweites Kapitel.

Das gottesdienstliche Leben und die kirchliche Kunst.

Quellen u. Literatur oben S. 49; 81; KLIEFOTH, Liturg. Abhandlungen. 8 Bde. Schwerin 1854 ff. DANIEL, Cod. lit. eccl. univ. Bd. II u. III. Lips. 1851 f. FHUBERT, Die Strassb. liturg. Ordnungen. Gött. 1900. HJACOBY, Liturgik der Reformatoren. 2 Bde. Gotha 1871/6. JGOTTSCHICK, L.s Anschauungen vom christl. Gottesdienst. Giess. 1887. GRIETSCHEL, Liturgik I. Berl. 1899. Ders. in Halte was du hast 1895, 1 ff. EACHELIS, Prakt. Theologie. 2 Bde.[2] Lpz. 1898. WCASPARI, Die evg. Konfirmation. Erl. 1890. WDIEHL, Zur G. d. Konfirm. Giess. 1897. vSCHUBERT, Die evg. Trauung. Berl. 1890. GESTEITZ, Privatbeichte u. Privatabsol. der luth. K. Frankf. 1854. EFISCHER, Z. Gesch. d. evg. Beichte. 2 Tle. Lpz. 1902/3. Weiteres s. in den Anmerkungen.

1. Die Predigt des Wortes Gottes, mit neuem Verständnis und mit lebendiger Beziehung auf die Gegenwart in den Mittelpunkt des Kultus gerückt, musste eine Neugestaltung dieses bewirken. „Diligens verbi Dei praedicatio est proprius cultus NT“ (EA opp. v. a. 19, 161): darin treffen alle Reformatoren zusammen. Auf Seiten der luth. Reformation wurde jedoch, im Gegensatz zu den stürmischen und radikalen Neuerungen Karlstadts und andrer Schwärmer, in Beibehaltung überlieferter Kultusformen (der Messe, Vesper u. a.) ein sehr konservatives Verfahren [1] eingeschlagen — nicht aus Bewunderung dieser Traditionen, sondern um das Volk vor einem Bruch der kirchlichen Sitte zu bewahren; man wollte zunächst nur die anstössigsten Stücke beseitigen, später gründlicher umgestalten. Man überarbeitete die überlieferten Liturgien, bei einer doch wesentlich andern Anschauung vom Wesen des Kultus.

Sah L. im röm. Kultus Verdienstlichkeit der eigenen Leistung, Gesetzlichkeit und Aeusserlichkeit herrschen, so musste ihm dagegen aller Gottesdienst in engste Beziehung zum Glauben treten, als dessen Betätigung in Dank und Bitte und als dessen Förderung durch Wort und Sakrament. Reiche Darbietung des Wortes auch möglichst in täglichen Nebengottesdiensten („Von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeine“ 1523, WA 12, 31 ff.), Wiederherstellung des sacramentum des Abendmahls statt des sacrificium der röm. Messe, daher Streichung der Opfergebete und Opferhandlungen der Messe (Offertorium und Canon missae [2]), lautes Verkünden der Einsetzungsworte, Laienkelch, Verwendung des deutschen Gemeindeliedes; dabei Betonung des Prinzips der Freiheit, die auf diesem Gebiete kein „nötig Gesetz“ kennt und duldet; Anwendung der deutschen Sprache als Kultussprache. (Formula missae et communionis 1523, WA 12, 197, eng angeschlossen an die kath. Formen; deutsche Messe 1526, WA 19, 44, freier der Tradition gegenüber [o. S. 49 u. 81].) Der Einfluss der kath. Vorlage zeigt sich aber noch darin, dass trotz der dominierenden Stellung, welche die Predigt erhält, doch an der Vorstellung festgehalten wird, dass ein

---

[1] Luther: Ego sane nullas ceremonias damno, nisi quae pugnant cum Euangelio, ceteras omnes in Ecclesia nostra servo integras ... Nullos magis odi, quam eos, qui ceremonias liberas et innoxias exturbant et necessitatem ex libertate faciunt. E 6, 226.

[2] Vgl. L.s Schrift „Vom Greuel der Stillmesse, so man den Canon nennt“. 1525. EA 29, 113 ff.

vollständiger Gottesdienst Abendmahlsgottesdienst sei und in diesem „Amt“ gipfele. Daraus ergaben sich schon im 16. Jh Unzuträglichkeiten: denn noch unter L.s Augen lief in Wittenberg der grössere nicht kommunizierende Teil der Gemeinde vor dem Abendmahl aus der Kirche[1], der „Höhepunkt“ wurde tatsächlich zu einem Anhang des Predigtgottesdienstes. Georg v. Brandenburg kam bei dem schlechten Besuch kommunionloser Wochengottesdienste und dem Mangel an Kommunikanten für regelmässige Gottesdienste mit Abendmahl auf den Vorschlag, den Geistlichen zu täglicher Kommunion auch ohne mitkommunizierende Gemeinde zu verpflichten; dagegen erhoben L. (DEW 4, 307), Brenz (Anecd. 106) u. Mel. (ZKG 13, 318) warnend ihre Stimme. Auf die Praxis wirkte sehr stark die pädagogische Wertung des Kultus ein: „die bereits Christen sind, bedürfen keines äusserlichen Gottesdienstes“ (vgl. BA 7, 165); an Stelle des Subjekts der feiernden Gemeinde werden „das junge Volk und der arme Haufe“ als Erziehungsobjekt in Betracht gezogen. J. Brenz: „Kirchendienst ist nichts andres, denn der Christen Zuchtschule, darinnen sie lernen sollen, unserm Herrgott allwegen zu dienen“ (Anecd. Brent. 33). Daher mit Rücksicht auf die Lateinschüler ein zähes Festhalten an dem Mitgebrauch der latein. Sprache in Liturgie und Chorgesängen, namentlich in den für die Schüler besonders berechneten Nebengottesdiensten[2]; daher Katechismusübungen innerhalb des Kultus; daher das deutsche Lied unter den Gesichtspunkt gerückt, ut habeat et populus quod discat (Apol. p. 205). In den äusseren Bräuchen (Altäre und Kerzen, Priesterkleidung, Bilder, Orgelspiel) verfuhr L., trotz scharfer Polemik gegen röm. Veräusserlichung, praktisch sehr konservativ, mit Verständnis für das Symbolische und mit Liebe zu den Künsten. Nur alle Magie (Glocken-, Wasser-, Palmenweihe u. dgl.) wird energisch ausgetrieben. Im Abendmahl behält er anfangs sogar im Gegensatz zu Karlstadt die nicht unbedenkliche Elevation bei, erst 1543 schwindet sie in Wittenberg und vermag sich auch andrer Orten nicht zu behaupten (1544 in Preussen abgeschafft). In allem aber gilt der Satz: „Solche Zeremonien dürfen nicht unsere Herren sein, als wäre es Sünde, anders zu tun. Denn wir Christen wollen und müssen solcher Zeremonien Herrn sein, dass sie uns nicht über das Haupt wachsen als Artikel des Glaubens, sondern müssen uns unterworfen sein und uns dienen, wann, wo, wie und wie lange wir wollen“ (DEW 5, 541).

2. Deutlich unterscheidet sich von Anfang an der sehr viel einfachere, schmucklosere, nüchternere Typus des Gottesdiensts im Luthertum Südwestdeutschlands von dem liturgisch konservativen, formenreicheren in Norddeutschland und Franken. Und wo, wie z. B. in Augsburg, Zw.s Geist Einfluss übte, erschien dies „Puppenwerk“ der Sachsen (Priestergewand, Kerzen u. dgl.) als ein „närrisches“, anstössiges Ding (vgl. GERMANN, J. Forster S. 109, 191). Für die Taufe behielt L. zunächst fast unverändert das von ihm verdeutschte kath. Ritual fest (Taufbüchl. 1523 WA 12, 38 ff.)[3]; aber 1526 (19, 531 ff.) vereinfachte er die hier das Sakrament überwuchernden symbol. Handlungen (Anblasen, Salz,

[1] Post contionem majors pars populi abivit, (1536) KOLDE, Anal. Luth. 228.

[2] Dagegen FRANZLAMBERT, Commentarii de prophetia. Argent. 1526 Bl. 91: Ad quid Latina aut linguae peregrinae, ubi non est interpretatio? .. nihil est in Ecclesia dicendum aut psallendum, quod non possit intelligi ab omnibus.. Si lingua peregrina psallunt . . . quid est nisi irrisio Dei?

[3] GKAWERAU in ZkW 10, 407 ff.; HHERING in StKr 65, 282 ff.

Speichel u. a.) und kürzte die Exorzismen, während andre weiter gingen und den Exorzismus ganz beseitigten (Hessen, Württemberg, Pfalz, einige Städte), einige auch den Versuch machten, selbständig und ohne Anlehnung an das kath. Ritual die Taufhandlung zu ordnen. Aber die Kämpfe mit dem Calvinismus, der die Beseitigung des Exorzismus in erster Linie unter seinen „Reformations"-Forderungen zählte, liessen diesen nun mit aller Zähigkeit als konfessionelles Unterscheidungszeichen festhalten; so in Sachsen (o. S. 298), Thüringen, wo J. Menius im Kampf mit Georg Merula 1551 den Exorzismus dogmatisch als wirksames Handeln der Kirche verteidigte, Preussen, wo die KO von 1558 ihn zwar abschaffte, nach vielen Unruhen und Amtsenthebungen aber die von 1567 ihn wiederherstellte. Besonders heftig entbrannte der Streit, seit Anhalt 1590 ihn beseitigt hatte[1]. Was die Feste anbetrifft, so musste natürlich mit dem Heiligenkult auch das Heiligenfest mit seiner oft so abgeschmackten Legende seine Bedeutung verlieren; doch behielt man die auf biblische Geschichte basierten Marientage (Purific., Annunc., Visitat.) als Feste Christi und die Aposteltage bei, ebenso Joh. Baptistae, Stephani, Michaelis (als Engel- und Schulkinderfest), häufig auch Laurentii; auch wohl die Erinnerung an lokale Heilige (S. Autoris in Braunschweig, S. Ansgarii in Hamburg). Ein Reformationsfest schuf schon Bugenhagen durch die Hamburger KO. Der pädagogische Wert des Festhaltens an dem Wechsel und der Ordnung kirchlicher Feste, gemäss der heilsgeschichtlichen Grundlage des christl. Glaubens, wurde betont. Die überlieferten Perikopen wurden, trotzdem dass L. die Mängel in ihrer Auswahl scharf erkannte, mit Rücksicht auf die einer Postille bedürftige Mehrzahl der „ungelehrten" Pastoren zunächst als Notbehelf festgehalten, dann, als von calvinischer Seite diese Praxis angefochten wurde, als ein wertvoller Besitz verteidigt. Der Sonntag wurde als freie, aber unentbehrliche KO von ebenso gottesdienstlicher wie sozialer Bedeutung im Gegensatz gegen jede gesetzliche Auffassung und gegen die Theorie einer Verwandlung des alttestamentlichen Sabbats in den Sonntag behauptet. Aber das Interesse der Geistlichkeit, durch Kirchenpolizei Sonntagsruhe und Gottesdienst schirmen zu lassen, führte schon in der zweiten Hälfte des 16. Jhs zu einer Verdunkelung der Lutherschen, auch ins Bekenntnis (CA p. 42 f.) übergegangenen evg. Sonntagslehre[2]. Andrerseits wurde den öffentlichen Lustbarkeiten ziemlich viel Freiheit gewährt, sowie sie nur den öffentlichen Gottesdienst nicht störten; hatte doch nach J. Gerhard Christus gelehrt, in NT majorem esse libertatem als am Sabbat des AT (vgl. Strobel, Miscell. I 212 f.). In der Privatbeichte verband sich seelsorgerlicher Gewissenstrost mit dem pädagogischen Zweck einer Erforschung der religiösen Erkenntnis der Gemeindeglieder. Eine Konfirmationshandlung

---

[1] Schmidt, J. Menius II 110 ff. GKawerau in RE 5, 647 ff.

[2] z. B. bei Joh. Caselius 1556, ARG 1, 345. Vgl. GKawerau in GGA 1892, 552. Anlass boten besonders die den Predigern anstössigen Sonntagshochzeiten, die mit ihren Gastereien den Nachmittagsgottesdienst und mit den Vorbereitungen dazu auch schon den Vormittagsgottesdienst beeinträchtigten. Im berechtigten Eifer gegen diese Sitte lag es nahe, wieder das göttliche Sabbatsgebot direkt auf die Sonntagsfeier zu beziehen. Beispiele bieten 1550 der Streit in Stralsund de sanctificatione Sabbathi (Mohnike, Joh. Frederus III 6 ff. Strals. 1840) und der Rostocker Streit 1557 ff.; JWiggers in Jb. d. Ver. f. Mecklb. G. 19, 65 ff.; Rietschel, Liturgik I 164.

fand nur in einem kleinen Teil der luth. Kirchen Eingang[1]. Unter Butzers Einfluss kam sie im Kampf gegen die Wiedertäufer (vgl. Ziegenhainer Zuchtordnung 1538) nach Kassel (1539) und so nach ganz Hessen (1566) als „sakramentliche“ Verleihung des spiritus fortitudinis durch das Medium der Handauflegung; von Hessen wurde sie noch im 16. Jh in einige andre KOO übertragen; in Strassburg ist sie vor 1548 in Gebrauch gekommen. In Brandenburg (1540) wollte man sie noch als bischöfliches Recht fortbestehen lassen, musste sie aber wieder aufgeben; in Pommern ist sie seit 1544 nachweisbar als feierliche Zulassung zum ersten Abendmahlsempfang. Die Mehrzahl der luth. Kirchen blieb mit L. dabei stehen, dass die Katechismusübung, bezw. die alljährlichen Katechismus-Examina der Jugend die rechte Konfirmation seien. Ausserordentlich viel geschah für die Unterweisung des jungen Volks in der Christenlehre; zahlreiche Katechismen erschienen, unter denen dem grossen und kleinen L.s (1529, S. 71) unzweifelhaft der Meisterpreis gebührt; neben ihnen behauptete sich aber auch der Brenzsche in einer Reihe von Landeskirchen[2]. Katechismuspredigten, -Uebungen und -Repetitionen in Kirche, Schule und Haus halfen ihn einprägen.

Der Versuch, durch das Interim den prot. Kultus zu rekatholisieren, erweckte im entschiedenen Luthertum ein Gefühl von der Gefahr, die in der Beibehaltung der sog. Adiaphora für das evg. Christentum lag, und beförderte das Bestreben nach Befreiung von sachlich bedenklichen Zeremonien aus kath. Erbe; aber der bald nachfolgende Kampf gegen den Calvinismus wirkte wieder im entgegengesetzten Sinne.

3. Einen besonderen Reichtum erhielt der luth. Gottesdienst durch das deutsch-evg. Kirchenlied[3], das weit über den nächsten Gebrauch im Kultus hinaus für das religiöse Volksleben und die häusliche Erbauung neben der deutschen Bibel, dem Katechismus und der deutschen Postille von unschätzbarem Wert wurde. Hatte das MA trotz zahlreicher deutscher geistlicher Lieder es doch nur zu dürftigen Ansätzen deutschen Kirchenliedes gebracht, so bleibt es ein Hauptverdienst L.s, Bedürfnis und Verlangen des Volkes hier frühzeitig erkannt und nach seiner Befriedigung getrachtet zu haben (seit 1523 Formula missae WA 12, 218). Er selbst[4] ging sammelnd, bearbeitend, über-

[1] Anregungen, die Adam Weiss in Crailsheim schon 1527 od. 28 gab, blieben ohne prakt. Erfolg, BBKG 4, 189 f. Die ratio confitendi fidem, die 1529 in Waldeck eingeführt wurde, war nicht Konfirmationshandlung (VSchultze in NkZ 11, 231 ff.), sondern Formular für die, die „mit Ernst Christen sein wollen“ (vgl. o. S. 81. 83; Achelis in NkZ 11, 423 ff.).

[2] ThWotschke, Brenz als Katechet. Wittb. 1899. — JMReu, Quellen zur G. des Katech.-Unterrichtes. I. Gütersloh 1904.

[3] PhWackernagel, Bibliogr. d. deutschen KLiedes. Frankf. a. M. 1855. Ders., Das deutsche KLied von L. bis Nic. Hermann. Stuttg. 1841. Ders., Das deutsche KLied. 5 Bde. Stuttg. 1862—75. JMützell, Geistl. Lieder d. evg. K. aus dem 16. Jh. 3 Bde. Berl. 1855. EEKoch, G. des KLieds.[3] Bd. 1—3. Stuttg. 1866 ff. JZahn, Die Melodien d. deutschen evg. KLiedes. 6 Bde. Gütersl. 1889/93. FZelle, Die Singweisen der ältesten evg. Lieder. Berl. 1899.

[4] PhWackernagel, L.s geistl. Lieder. Stuttg. 1848. Bachmann in ZkW 5, 159 ff. FSpitta, Ein feste Burg. Gött. 1905 (dazu Drews in GgA 1906, 257 ff. Kawerau in DevBl. 1906, 314 ff.; darauf wieder Spitta in MGkK 11, 217 ff.). ALeitzmann, L.s geistl. Lieder. Bonn 1907.

setzend, neu dichtend voran (1524 „Etlich Christlich Lider, Lobgesang und Psalm“ [sog. Achtliederbuch]; Erfurter Enchiridion 1524 mit 25 deutschen Liedern, darunter 18 von Luther; Joh. Walthers Chorgesangbüchlein 1524 mit 32 deutschen Liedern). Psalmen, latein. Hymnen, mittelalterl. Leisen, der Katechismus, die Stücke der Messe (Credo, Sanctus) boten ihm für bald mehr bald minder freie Arbeit Anknüpfung; so schuf er das Busslied der evg. Christenheit „Aus tiefer Not“, ihr Freudenlied von des Evangeliums Herrlichkeit „Nu freut euch liebe Christen gmein“, ihr Trutzlied „Ein feste Burg“, ihr Kinderweihnachtslied „Vom Himmel hoch“ u. a. m.[1]. Andre schlossen sich früh an: Paul Speratus († 1551 als evg. Bischof von Pomesanien in Marienwerder), der in seinem „Es ist das Heil uns kommen her“ die populäre Glaubenslehre in Versen schuf[2], der Nürnberger treffliche Ratsschreiber Laz. Spengler († 1534) mit „Durch Adams Fall ist ganz verderbt“, Graumann (Poliander) mit „Nu lob mein Seel den Herren“, der Joachimsthaler Kantor Nic. Hermann (Loesche in RE 7, 705 ff.) u. v. a. Auch auf niederdeutschem Gebiete erschienen neben Uebertragungen der hochdeutschen viele originale Gesänge: Nic. Boye in Meldorf, Nic. Hovesch (Decius) in Stettin, der das deutsche Gloria (Allein Gott in der Höh sei Ehr) und das deutsche Agnus (O Lamm Gottes unschuldig) fertigte; J. Freder in Hamburg und Stralsund, Andr. Knöpken in Riga, H. Bonnus in Lübeck. Diese Liederquelle verschloss sich auch unter der Herrschaft der geharnischten Streittheologie am Ende des Reformationsjahrhunderts nicht, und mitten im widerwärtigen Theologenhader bewährt der religiöse Impuls der Reformation oft in überraschender Kraft und Tiefe sein Fortwirken. Der Neumärker Barth. Ringwald († 1598), Nic. Selnecker, Ludw. Helmbold († 1598 in Mühlhausen in Thür.) charakterisieren diese Periode von zwar nachlassender Originalität, aber doch von bedeutendem erbaulichen Wert in Ausmünzung des Kapitals der Reformationszeit. Die Drangsale der Zeit lehrten einen Valer. Herberger († 1627 in Fraustadt in Polen, „Valet will ich dir geben“) und den sonst so masslosen Eiferer Phil. Nicolai († 1608 in Hamburg; „Wachet auf, ruft uns die Stimme“; „Wie schön leucht't uns der Morgenstern“) ihre Lieder der Hoffnung. Bei letzterem klingt ein neuer Ton an: sinnliche Farbenpracht und Empfindungen individueller mystischer Jesusliebe, die sich bemerkenswert von dem kirchlichen Lapidarstil der Reformationszeit und seinem herben Ernst abheben; vgl. auch J. M. Meyfart († 1642 in Erfurt) mit seinem sehnsuchtsvollen Liede „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“. Der Einfluss von M. Opitz in seiner Abhandlung „Von der deutschen Poeterei“ wurde bald auch in der Form der geistlichen Liederdichtung spürbar, während zugleich die Schrecken des 30jährigen Krieges zu innigem Ergreifen des Glaubenstrostes, daher zu Kreuz- und Trostliedern antrieben. Hauptrepräsentant ist Joh. Heermann († 1647 in Köben[3]; „Zion klagt mit Angst und Schmerzen“; „O Gott, du frommer Gott“; „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen“ u. v. a.). Von den zahllosen Liedern des von den Zeitgenossen überschwänglich gepriesenen Holsteiners Joh. Rist (1607—1667) haben nur eine mässige Zahl sich

[1] Seinen Beruf zum christlichen Volksdichter bewährte er in seinem historischen Volkslied auf die ersten niederländischen Märtyrer (o. S. 48 u. 198): „Ein neues Lied wir heben an“.

[2] Budde in ZprTh 14, 1 ff.; Kolde in BBKG 6, 49 ff.

[3] PhWackernagel, Joh. Heermanns geistl. Lieder. Stuttg. 1856.

im Gebrauch der evg. Gemeinde erhalten; dagegen hat Paul Gerhardt (1607 bis 1676) mit der Mehrzahl seiner c. 130 Lieder (erschienen s. 1647) sich unvergänglich die Liebe der singenden Gemeinde gewonnen: er ist der klassische Sänger der in Jesu gegründeten Glaubensgewissheit, der Christenfreude, Ergebung und Ewigkeitshoffnung [1]. Auch der treffliche Lyriker Paul Flemming reiht sich mit seinem „In allen meinen Taten“ unter die KLiederdichter. Neben die kirchliche Dichtkunst trat in Komposition neuer Melodien und in Pflege der mehrstimmigen Figuralmusik ebenbürtig eine musica sacra [2] (Joh. Walther in Torgau, der Theologe Lucas Osiander in Stuttgart, der Thomaskantor Seth Calvisius in Leipzig, † 1617, der Nürnberger Hans Leo Hassler, † 1621, Melchior Vulpius zu Weimar, † 1616, Michael Prätorius zu Wolfenbüttel, † 1621, Joh. Eccard in Königsberg und Berlin, † 1611). Ueberall lieferten die Schulen die Kirchenchöre. Fürsten und Städte wetteiferten in dem Schmuck der Gottesdienste durch Figuralgesang; neben dem Orgelspiel, das den Chorgesang unterstützte und mit diesem in künstlerischem Schmuck des Gottesdienstes wetteiferte, fand auch die Instrumentalmusik Verwendung [3], so dass die Gottesdienste, namentlich die städtischen, an Festtagen musikalisch reich ausgestattet, durch ausgedehntes „Konzertieren“ fast überladen waren. Neben dem „figuraliter“ des Kunstgesanges wurde aber auch das „choraliter“ des Gregorianischen liturgischen Gesanges fleissig gepflegt im Altargesang der Geistlichen, in Introiten, Responsorien und dem Psalmodieren der Chorschüler. Die Gemeinde sang ihre deutschen Lieder (meist auswendig ohne Gesangbuch) ohne Orgelbegleitung, unter Führung des Kantors mit den Schülern; erst gegen Ende des Zeitraumes begann allmählich die Orgel auch das Instrument des Gemeindeliedes zu werden [4].

4. Anders entwickelte sich der Kultus in den reformierten Kirchen. In Zürich [5] erschien zwar 1523 ein Taufbüchlein (von Leo Jud), das gleich dem Lutherschen wesentlich Uebersetzung des kath. Rituals war. Aber bald schlug die Reformation hier die Richtung auf viel entschiedenere Beseitigung der röm. Zeremonien, des Symbolischen und Darstellenden im Kultus ein. Altäre und Bilder [6], Kruzifixe und Lichter wurden seit 1524 entfernt, nach ähnlichen Ge-

---

[1] WNelle, P. G.s Lieder. Hamb. 1907; HPetrich, P. G. s. Lieder u. s. Zeit.[2] Gütersloh 1907; GKawerau, P. G. Halle 1907; Wernle, P. G. Tübingen 1907.

[2] CvWinterfeld, D. evg. KGesang. 3 Bde. Lpz. 1843—47. LSchöberlein, Schatz des lit. Chor- u. Gem.-Gesanges. 3 Bde. Göttg. 1864—72. — Ueber die „Cantoreien“ vgl. Mitt. d. V. f. Chemnitzer G. 9 u. 10.

[3] Besonders durch Heinr. Schütz in Dresden, † 1672 (WW, hrsg. von PhSpitta. 16 Bde. 1885/94). — Anschauliche Darstellung der liturg. und musikal. Ausgestaltung der luth. Gottesdienste gewähren Herold, Alt-Nürnberg in seinen Gottesdiensten. Gütersl. 1890; vLiliencron, Lit.-musik. G. d. evg. Gottesdienste von 1523—1700. Schlesw. 1893; ESchmidt, Zur G. d. Gottesdienstes u. d. KMusik in Rothenburg o. d. T. 1905.

[4] GRietschel, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienste bis in das 18. Jh. Lpz. 1892. GKawerau in ZprTh 1893, 182 ff. ThKolde in StKr 1894, 238 f.

[5] Vgl. die Liturgie bei Niemeyer S. 72 ff.; ferner Hundeshagen, Beiträge zur KVerfassungsgesch. I 176 ff.

[6] Zur Erklärung der Stellung Zw.s zu dem alttestam. Bilderverbot ist auf seine Erfahrungen im Wallfahrtsort Einsiedeln zu verweisen. Die schroffe

sichtspunkten, wie sie Karlstadt geltend gemacht hatte. Nicht Umbildung des Messgottesdienstes, sondern seine Beseitigung und Ersetzung durch eine neue und eigenartige, wenn auch Bausteine der Messe verwendende, übrigens nur an wenigen bestimmten Terminen (in Zürich zu Weihnachten, in der stillen Woche und zu Pfingsten) zu haltende Abendmahlsfeier wird hier bezweckt. Die Geistlichen tragen der auf ihren Plätzen verharrenden Gemeinde Brot und Wein herzu; jeder führt es dann selber zum Munde. Der gewöhnliche Sonntagsgottesdienst ist dagegen wesentlich Predigtgottesdienst („Ordnung die Predigt anzufahen und zu enden", Zürich 1529): Fürbittengebet, V. U., Predigt (Dankgebet für Abgeschiedene), Offene Schuld und Absolutionsvotum. Charakteristisch ist nach der Darstellung Lavaters (De ritibus et instit. eccl. Tigur. 1559), dass vor dem dritten Läuten, das die Gemeinde zusammenruft, öffentliche Verkäufe von Grundstücken, verlorene und gefundene Sachen bekannt gemacht werden; Ehegatten, die den andern Teil verlassen haben, werden aufgerufen, sich vor dem Ehegericht zu stellen; nach dem dritten Läuten macht dann auch wohl die Obrigkeit ihre die Bürgerschaft angehenden Verordnungen bekannt. (Dieser Gebrauch der Kirche als Publikationsstätte für öffentliche Zwecke findet sich im 17. und 18. Jh. auch häufig im Gebiet der luth. Kirchen.) Zw. erklärt (Fidei ratio 1530), dass Zeremonien, welche dem Worte Gottes nicht widerstreiten und frei von Aberglauben sind, falls es deren wirklich gebe, zwar um der Liebe willen einstweilen geduldet werden könnten, das Ziel aber müsse die Abschaffung aller Zeremonien sein. Dass der röm. Chorgesang fiel (1525), erschien als selbstverständlich, auch dass die der Kunstmusik dienende Orgel weichen musste; aber selbst der Gemeindegesang wurde seit 1527 nicht verstattet; Zw., obwohl selbst Dichter und Musiker [1], fürchtete Trübung des Geistigen durchs Sinnliche: „Andacht brüllt nicht vor den Menschen, sondern geht in die Stille .... Es ist wider aller Menschen Vernunft, dass man in grossem Getös und Getön sinnig oder andächtig sei" (WW 1, 373); gemeinsames, resp. zwischen Männer- und Frauenchor wechselndes Sprechen der Gebete wurde dafür eingesetzt. Zw.s Sonntagsauffassung war eine durchaus freie: Zeit und Stätte sind uns unterworfen, nicht wir ihnen. Müssiggang ist kein Gottesdienst, daher wäre Sonntagsarbeit nach Beendigung des Gottesdienstes Gott wohlgefälliger als liederliches Müssiggehen. Der Gläubige steht über dem Sabbat („Schlussreden" von 1523 Art. 25 und die Auslegung dazu). Privatbeichte und Absolution haben kein Gebot der Schrift; es genügt die allgemeine offne Schuld und die öffentliche, allgemeine Absolution; daneben private Beratung und Tröstung der Gewissen. Den Abendmahlstagen geht eine geistliche Vorbereitung über das Abendmahl und über die rechte Rüstung dazu voraus. Die Ordination beschränkt sich auf Einführung der Geistlichen unter Handauflegung. Aber Zw.s Purismus fand schon in der deutschen Schweiz nicht überall Nachahmung [2].

Stellung auch noch der späteren Generation zur Bilderfrage erhellt aus Bullingers Gutachten von 1570 f. bei FRIEDLÄNDER, Beiträge zur Ref.-G. S. 226 ff., 235 ff., „relinquendum [in templis] omnino nihil, unde postea exoriatur rursus superstitio".

[1] „In musicis supra aetatem excellebat", sagt OMYCONIUS von ihm.

[2] RIGGENBACH, KGesang in Basel. Basler Beitr. 9, 327 ff. GÖTZINGER, KGesang in St. Gallen in St. Galler Lit. Beitr. 2. HWEBER, KGesang Zürichs. 1866. Ders., G. des KGesangs in der deutsch-ref. Schweiz. Zürich 1876. ODINGA, Das deutsche KLied der Schweiz im Ref.-Zeitalter. Frauenf. 1889.

In Basel musste zwar auch die Orgel schweigen, aber für den Gemeindegesang trat Oekolampad entschieden ein und führte 1526 den Gesang deutscher Psalmen ein, „so auf das aller gnahest bei Davids und der hl. Schrift Worten bestehen“. Doch durchbrach man andrer Orten auch diese Schranke, nahm vieles aus dem luth. Kirchenliede herüber und fügte eignes (von Ambr. Blarer, Zwick[1] u. a.) hinzu: 1533 St. Gallner Ges.-Buch; 1536 Konstanzer Ges.-Buch von Joh. Zwick mit 150 Liedern, darunter 67 Psalmenliedern. 1598 beschloss endlich auch der Rat von Zürich die Einführung des Kirchengesanges.

5. In Genf[2] ordnete Calvin nach Strassburger Vorbild den Gottesdienst (Forme des prières et chants ecclésiastiques 1542): der Predigtgottesdienst bietet Sündenbekenntnis, Psalmengesang, freies Gebet, Predigt, Fürbittengebet mit V. U.-Paraphrase, Gesang und Segen; an Abendmahlssonntagen leitet das Glaubensbekenntnis vom Predigtgottesdienst, dessen Predigt dann vom Abendmahl handelt, zu den Einsetzungsworten über, an die sich eine längere doktrinäre Admonition anschliesst. Sehr verbreitet wurde die Sitte, zu Beginn des Gottesdienstes den Dekalog zu verlesen, eine Sitte, für die sich Vorbilder auch im kath. Frankreich nachweisen lassen (Bull. hist. et litt. 1894, 614). Schon 1538 hatte Calvin während der Verbannung in Strassburg mit Farel an einer Sammlung französ. Psalmen gearbeitet und hiefür selber einige übersetzt. Der hochbegabte Clement Marot[3], valet de chambre am Hofe Franz' I., bisher galanter Dichter, lieferte eine beträchtliche Zahl 1539 und 1543; nach seinem Tode setzte auf Calvins Antrieb Beza diese Arbeit fort, so dass 1562 der vollständige Psalter erscheinen konnte; dieser wurde auf 25 Wochen verteilt und stets nach einander durchgesungen. Ein spezifisch christliches Gemeindelied war damit freilich nicht gewonnen; der ausschliessliche Psalmengesang nährte den alttestamentl. Charakter der Frömmigkeit. Claude Goudimel († 1572) lieferte zu den Melodien der Psalmen einfache vierstimmige Harmonien in gleichförmiger Bewegung und ermöglichte damit den vierstimmigen Gesang, den jedoch Calvin im Gottesdienst nicht zuliess, Goudimel daher nur für „daheim in den Häusern“ empfahl[4]. Der Lutheraner Ambr. Lobwasser, Prof. juris in Königsberg (RE 11, 568 ff.), übertrug poesielos den französ. Psalter ins Deutsche (Leipzig 1573), und seine Version bürgerte sich, trotzdem dass vor ihr schon viel bessere deutsche Psalmenlieder erschienen waren, dank den Goudimelschen Tonsätzen, allgemein in den deutsch-ref., ja selbst hie und da in luth. Kirchen ein; doch nahmen die rheinischen Gesangbücher (Herborn 1591, Düsseld. 1612 u. s. f.) auch andre geistliche Lieder daneben auf. In der deutschen Schweiz verdrängte Lobwasser den reicheren Liederschatz des 16. Jhs und hielt damit die Mitarbeit der Reformierten am Schatz des deutschen Kirchenliedes auf längere Zeit zurück.

In Basel versuchte der Kryptolutheraner, Antistes Simon Sulzer, seit 1558 die Einführung luth. Bräuche, so des Orgelspiels und der Privat-

---

[1] Ueber diesen s. Schelhorn, Sammlung f. d. G. I (Nördl. 1779) S. 41 ff. Issel, Ref. in Konstanz S. 46 ff. Spitta in MGKK. 2, 350 ff. 3, 323 ff.

[2] EDoumergue, Essai sur l'histoire du culte réformé. Paris 1890.

[3] HLBordier, Le chansonnier Huguenot du 16. siècle. Paris 1871. Douen, Cl. M. et le Psautier huguenot. 2 vol. 1878/79; dazu ThDufour in Revue crit. d'histoire et de litt. 1881. Choisy in RE 12, 364 f.

[4] Musikalische Instrumente gehören Calvin zu der Instruction puérile de la Loy, im NT will Gott d'une façon plus simple geehrt sein.

beichte, der Nottaufe und der Krankenkommunion, stiess aber damit auf energischen Widerspruch, da man alsbald die „Vorboten des Papsttums" witterte[1]. Die Orgel war auch in den Niederlanden beim Bildersturm 1566 vieler Orten zerstört, in den nördlichen Staaten aber erhalten worden. Die Synode von Dortrecht 1578 verlangte ihre Beseitigung, aber die Obrigkeiten schützten sie und liessen sie vor und nach dem Gottesdienst spielen. Seit 1637 kam sie beim Gesange in Gebrauch, und die Delfter Synode 1638 erklärte sie jetzt für ein Adiaphoron, regte aber damit wieder heftigen Streit auf. In der Pfalz fand sie erst 1655 wieder Eingang. Seine schärfste Ausprägung hat der ref. Kultuspurismus bei den engl. Puritanern gefunden, im Gegensatz gegen den „papistischen" Gottesdienst der engl. Staatskirche und in Verbindung mit der Opposition, in der hier der Presbyterianismus gegen eine neue Hierarchie stand. Darüber oben S. 338. 345 f. 357 f. 360 f.

6. Die in den Mittelpunkt des Gottesdienstes gerückte und zu neuen Ehren gekommene Predigt fand fleissige, fast überreichliche Verwendung. (Mel. klagt schon 1528 über Verflachung des Predigtinhalts wegen zu häufigen Predigens, CR 1, 991.) Der neue Inhalt hatte zunächst die herkömmliche scholastische Predigtform gesprengt. L.s Predigten waren lebendige Zeugnisse des von ihm aus der Schrift gehobenen und in ihr überall wiedergefundenen Glaubens, volkstümlich bis zum Drastischen, Zeitpredigten in ihrer Polemik gegen Rom und Schwärmer, gegen die Sünden von Hoch und Niedig. Seine „heroische", durchaus der Persönlichkeit entsprungene Predigtweise eignete sich freilich wenig als Muster für den theol. Nachwuchs, fand aber doch, namentlich im Kreise der Gnesiolutheraner, manchen bedeutenden Nachahmer, der mit volkstümlicher Kraft, eindringlichem Ernst und aggressivem Eifer der Polemik zu predigen verstand (Cyr. Spangenberg, Mathesius u. a.). Mel. hatte daneben durch Anweisung und eignes Beispiel die Predigt den doktrinären Zwecken mittels der Lokalmethode dienstbar gemacht und fand viele Schüler: das wichtigste genus sei das genus didascalicum, denn es gilt Dialecticorum more homines de dogmatibus religionis zu belehren, ut ea perfecte cognoscere possint, CR 13, 421. Mit dem Aufblühen einer neuen zünftigen Schultheologie entwickelten sich rasch bestimmte schulmässige (synthetische) Predigtmethoden, die auf scholastische Vorbilder zurückgriffen. Die Theorie knüpfte an Mel.s Elementa Rhetorices an (so Major, Chyträus u. a.) und stellte gleichfalls das genus didasc. obenan. Einen Fortschritt bezeichnet Luc. Osiander, De ratione concionandi 1584, bei dem nicht die Rhetorik, sondern die Bibel in den Mittelpunkt gerückt erscheint. Der bedeutendste Theoretiker aber trat in Andr. Hyperius auf (De formandis concionibus sacris. Marb. 1553), der die inventio von der Rhetorik loslöste, die Predigt als interpretatio scripturae popularis fasste und dogmatische Predigt nur soweit gelten liess, als sie lebendige Beziehung zur Religion bewahrt. Aber hiefür fand er bei den Zeitgenossen wenig Gehör. Dagegen nahm man von seinem Hinweis auf II Tim 3 16 und Röm 15 4, durch den er fünf Predigt-Genera begründen wollte, Anlass, der Predigt eine fünffache Nutzanwendung beizulegen, die dann oft recht formalistisch gehandhabt wurde[2]. Der Umfang der Predigten wuchs bedenklich. L.s Warnungen vor den Predigern, die nicht

---

[1] GLINDER, Simon Sulzer S. 50 ff. Heidelb. 1890. HADORN in RE 19, 161.
[2] MSCHIAN in ZprTh 1896/97, StKr 1899, 62 ff. u. in RE 15, 658 ff. 667 ff.

bald aufhören können, wurden vergessen; Prunken mit theol. Gelehrsamkeit, der Schwulst allegorisch-emblematischer Vergleichungen, wie sie die mittelalterliche Predigt gezeitigt hatte, vor allem die konfessionelle Polemik der evg. Konfessionen und Fraktionen wider einander hielten ihren Einzug und bedrohten die religiös-erbauende Wirksamkeit. Wie schnell diese Wandlung vor sich ging, erkennt man, wenn man die schlichten Kinderkatechismuspredigten der Brandenb.-Nürnb. KO von 1533[1] oder die auch noch schlicht volkstümlichen Jakob Andreaes von 1560 mit der Serie vergleicht, in welcher Polyk. Leyser 1590 den ganzen Katech. „wider die Calvinisten" polemisch behandelte. Kein Wunder, dass unter diesen Kontroverspredigten die Wochengottesdienste den volkserbauenden Wert, den man sich von ihnen versprochen, einbüssten, und dass auch ihr Besuch allmählich nachliess. Doch fehlte es auch den späteren Zeiten nicht an Predigern von origineller Kraft. Herrschte in der luth. Kirche in den Sonntagsgottesdiensten die Perikopenpredigt, so emanzipierte sich die ref. Predigt der Schweiz von Anfang an von dieser Tradition, wählte mit Vorliebe die Reihenpredigt über biblische Bücher und gab damit der Predigt stärker das Gepräge der praktischen Schriftauslegung. An Stelle des Horengesanges im Züricher Münster traten Versammlungen der Geistlichen zu erbaulich exeget. Vorträgen über biblische Bücher (Prophezei = collegium biblicum). Etwas Aehnliches schuf Calvin in der conférence, biblischen Vorträgen an jedem Freitag, an welche die Zuhörer Fragen anknüpfen konnten, die sofort beantwortet wurden.

7. Da die evg. Kirchen in Deutschland wie in den meisten andern Ländern ein reiches, oft überreiches Erbe von KGebäuden angetreten hatten, so ergab sich wenig Gelegenheit, einen eignen prot. KBaustil auszubilden[2]. Schon gegen das Ende des MA hatte der kath. KBau durch die Anlage von Hallenkirchen mit Emporen Räume geschaffen, die der Bedeutung der Predigt Rechnung trugen und unschwer den Bedürfnissen der evg. Gemeinde angepasst werden konnten[3]. Kathedral- und Klosterkirchen boten mit ihren tiefen, von dem Gemeinderaum abgeschlossenen Choranlagen grössere Hindernisse[4]. Die Bestimmung des evg. Gottesdienstes als Gemeindeversammlung führte zunächst zur Anlage fester Sitzplätze[5], die bei dem überlieferten Platz der Kanzel

---

[1] Die Verf. waren Osiander und Sleupner (nicht Brenz); vgl. Westermayer, Die Brandenb.-Nürnb. KVisitation u. KO S. 135 ff. Erl. 1894.

[2] Vgl. (KEOFritsch) Der KBau des Protestantismus. Berl. 1893. HWeizsäcker in ChrW 1894 no. 1 ff. NMüller, Ueber das deutsch-evg. KGebäude im Jh der Ref. Lpz. 1895. RBrückner, Grundriss des deutsch-evg. KBaues. Gött. 1899. Rietschel, Liturgik I 108 ff.

[3] Vgl. CGurlitt, Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation. Halle 1890. JNeuwirth in MVGD Böhmen 30, 309 ff.

[4] Die grossen fünfschiffigen Kirchen seien inconvenientes ad praedicationem, sagt L. (Lauterbachs Tagebuch S. 43). „Feine mässige Kirchen mit niedrigen Gewölben sind die besten pro concionatoribus et pro auditoribus; non enim finalis causa est illorum templorum rugitus et boatus chorantium, sed verbum dei illiusque praedicatio." Kirchen wie St. Peter in Rom, oder die Dome in Köln und Ulm seien inopportuna.

[5] Vgl. die Schilderung des Nuntius Dandino von der protest. Umgestaltung des Ulmer Münsters (1545) in NB 1. Abt. 8, 149 ff.: jetzt sei die schöne Kirche

an einem der mittleren Pfeiler des Langschiffes, an dem man gewohnheitsmässig meist festhielt, teilweise als Drehstühle eingerichtet werden mussten. Die Aenderungen am traditionellen Schema, die bei einzelnen Neubauten bemerkbar sind, entstammen mehr praktischen, als prinzipiellen Erwägungen: so rückte man mehrfach die Kanzel neben den Altar, legte auch gelegentlich beide in der Mitte einer der Langseiten an (Schlosskapelle in Stuttgart 1553), oder verlegte Kanzel (und Orgel) hinter den Altar (so schon in der Wilhelmsburg in Schmalkalden 1590); ja auch die Anordnung der Kanzel vor dem durch einen Lettner abgeschlossenen Altarraum wurde versucht (Lauenburg a. E. 1590)[1]. Auf ref. Gebiet kam der Zentralbau (Hanau 1622) in Anwendung. In den luth. Gebieten folgte man dem Typus der spätmittelalt. Predigtkirche. Von den bedeutendsten KBauten, die unser Zeitraum aufweist, zeigen die Christkirche in Tondern (1591) und die Marienkirche in Wolfenbüttel (1608) stark die Nachwirkung des kath. Vorbildes, dort durch lettnerartigen Abschluss des Chores von der Predigtkirche, hier durch Anlage des Altars in einem tiefen Chorraum, der später die Einfügung eines zweiten der Gemeinde näher gelegenen Altars nötig machte. Architektonisch verbanden sich konstruktive Ueberlieferungen der Gothik mit den Formen der Spätrenaissance. Frei von der Macht der Tradition enstanden auf ref. Boden grosse KBauten, die den neuen gottesdienstlichen Bedürfnissen Rechnung trugen. In den Niederlanden behielt man zwar häufig die Stellung der Kanzel an einem mittleren Pfeiler des Langschiffes bei, begründete aber darauf einen Saalbau, der das Langhaus in ein (dreischiffiges) Querhaus umgestaltete (z. B. Zuider- und Westerkirche in Amsterdam 1603 und 1620. Um die Kanzel herum erhielten die Aeltesten ihre Plätze, vor ihr stand das Pult, von dem aus der Vorsänger den Psalmengesang leitete. Da hier das Abendmahl an gedeckten Tafeln gefeiert wurde, so wurde ein grösserer Teil des Gemeinderaumes mit beweglichen Stühlen besetzt, an deren Platz an den Abendmahlstagen die Tafeln aufgestellt wurden.

8. Wenig günstig war die Lage für die kirchliche M a l e r e i[2]. Auf ref. Gebiete verwarf man das Bild im Gotteshause überhaupt (Heidelb. Kat. Frage 98: Mögen aber nicht die Bilder als der Laien Bücher in den Kirchen geduldet werden? Nein, denn wir nicht sollen weiser sein denn Gott, welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Worts will unterwiesen haben). Auf luth. Gebiete gestand man dem Bilde sein Recht zu; aber teils war auch hier durch den Kampf gegen den Heiligenkult und seine Legenden der Malerei der herkömmliche Stoff stark verkürzt worden, teils stellte man auch die Kunst und die Aufgabe des Malers unter den pädagogischen Gesichtspunkt der Volks b e l e h r u n g. Damit eröffnete man zwar der I l l u s t r a t i o n in Bibel, Katechismus und polemischer Literatur ein weites Feld der Betätigung, begnügte sich aber auch mit dem

---

schmucklos wie eine türkische Moschee; nur ein einziger schlichter Altar, keine brennende Lampe, dafür alles voll von Sitzbänken um der häufigen Predigten willen; die Kirche so kahl „wie ein Barbierbecken“.

[1] Man versuchte wohl auch durch Anlage zweier rechtwinklig zusammenstossender Flügel, deren gemeinschaftlicher Teil für Altar, Kanzel, Taufstein und Orgel Platz bot, zugleich möglichst viel Kirchgängern Raum zu schaffen und beide Geschlechter streng zu scheiden (Freudenstadt 1601).

[2] PLEHFELDT, L.s Verhältnis zu Kunst und Künstlern. Berlin 1892.

Handwerksmässigen[1]. Der grosse Nürnberger Meister Albr. Dürer spürte in seiner Kunst noch den Einfluss der Reformation (Apostelbilder), fand aber keinen ebenbürtigen Nachfolger. Lukas Cranach, L.s Freund, verkündigte auf zahlreichen Bildern das Lob der Kirchenerneuerung und porträtierte die sächsischen Fürsten und Theologen; seine treuherzige, aber etwas spiessbürgerliche und zu viel geschäftsmässige Arbeit liefernde Art erhob sich aber nur selten zu höherer künstlerischer Auffassung. Hans Holbein d. Jüngere († 1543) diente der Reformation noch als Zeichner in zahlreichen Illustrationen (Historiarum veteris Testamenti icones), fand aber als Maler in Basel keine entsprechende Beschäftigung mehr und suchte auf englischem Boden Tätigkeit als Porträt- und Dekorationsmaler. Erst am Anfang des 17. Jhs erstand in den frei gewordenen Niederlanden in Rembrandt (1607—1669) ein grosser Künstler, der im Gegensatz zu dem konventionellen Schönheitsideal der kath. Renaissance die biblische Geschichte in neuer Auffassung, in herber, auch das Hässliche nicht verschmähenden Lebenswahrheit, dabei in wunderbarer Lichtwirkung zur Darstellung brachte.

Drittes Kapitel.

Die Entwicklung des theologischen Geistes seit dem Bekenntnisabschluss.

1. Die lutherische Schultheologie.

Literatur: DORNER, G. d. prot. Theologie. München 1867. THOLUCK, Lebenszeugen der luth. K. Berl. 1859. Ders., Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs. Hamb. 1852. Ders., Das kirchl. Leben des 17. Jhs. I. Berl. 1861. GFRANK, G. d. prot. Theologie. I. Lpz. 1862. HEPPE, Dogmatik d. deutsch. Protestantismus im 16. Jh. 3 Bde. Gotha 1857. WGASS, G. d. prot. Dogmatik. I. Berl. 1854. BPÜNJER, G. d. christl. Rel.-Philosophie seit der Ref. Bd. I. Braunschweig 1880. ETROELTSCH in Kultur d. Gegenw. I. 4, 316 ff.

1. Die Streittheologie, die der Verteidigung der in den Bekenntnissen festgelegten „reinen Lehre“ gegen jede Abweichung im eignen Lager und gegen jede Theologie anderen Bekenntnisses sich widmete, absorbierte in hohem Grade das kirchliche Interesse. In der theol. Schulung wie in der Systembildung wirkte der „praeceptor Germaniae“ noch mächtig nach, ebenso durch seine philosophischen Lehrbücher wie durch die theol. Formulierungen in seinen Loci theologici. Das siegreiche Luthertum, das den Philippismus überwunden und Mel.s Andenken sich selbst verdunkelt hatte, ahnte nicht, wie sehr es dogmatisch auf seinen Schultern stand.

Der von L. gehasste Aristoteles beginnt auch in der prot. Theologie von einer neuen Scholastik hochgehalten zu werden als Lehrmeister einer in den strengen Formen der Logik und des syllogistischen Verfahrens sich bewegenden Argumentation. Nicht dass die Philosophie der Dogmatik positive spekulative Impulse böte; aber sie ermöglicht doch ihren wissenschaftlichen Charakter tradendis legibus definitionum, divisionum, methodi et argumentationum, ut distincte et ordinate res exponere, evidentius easdem confirmare et adver-

[1] HÖLSCHER in RE 3, 214 ff. ZKG 20, 411.

sarios pressius refutare theologus possit[1]. Die Bemühungen des Pariser Popular- und Utilitätsphilosophen Petrus Ramus (de la Ramée), der zum Calvinismus übertrat und in der Bluthochzeit sein Leben verlor, die Aristotelische Logik zu verbessern und zu vereinfachen, das Studium der Logik zu erleichtern, fanden in der Schweiz und in Deutschland, besonders bei den Lehrern der Gymnasien in Rheinland und Westfalen, und bei den französ. Reformierten viel Beifall, aber der strenge Schulgeist auf ref. (Beza, Keckermann) wie auf luth. Seite wies ihn zurück; der Leipziger Philosoph Joh. Cramer wurde 1591 wegen Ramismus abgesetzt[2]. Auf die Methodik wirkte besonders die Schrift des Paduaner Aristotelikers Jac. Zabarella († 1589) De methodo ein.

Zwar bei Martin Chemnitz († als Superint. zu Braunschweig 1586)[3], dem Melanchthonschüler, der sich dogmatisch zu entschiedenem Luthertum fortgebildet hatte, ist die Dogmatik noch frei von jenem spinösen und formalistischen Geiste. Aegid. Hunnius (Superint. und Prof. zu Wittenberg, † 1603, RE 8, 455 ff.) entwickelte in einer Reihe dogmatischer Monographien mit Scharfsinn die Theologie der FC. Leonhard Hütter (Hutterus, Prof. in Wittenberg, † 1616, RE 8, 487 ff.), der Verteidiger der Konkordia gegen die Angriffe des ref. Hospinian (S. 289), verfasste auf Befehl des Kurfürsten Christian II. ein Compendium loc. theol. (1610), dessen Bestimmung es war, Mel.s Loci aus den Schulen zu verdrängen. Das Meisterwerk der von Mel. eingeschlagenen Lokalmethode schuf der Jenenser Theologe Joh. Gerhard († 1637)[4]; es ist gleicherweise durch die hier aufgespeicherten dogmengeschichtlichen Zitate aus allen Zeiten, wie durch die Vollständigkeit in der Behandlung der Lehrstücke und deren straffere Ordnung, durch die Klarheit seiner Entwicklungen und das Massvolle seiner Urteile, wie durch die Fortentwicklung, die an vielen Punkten bemerkbar wird, nicht zum mindesten auch durch den frommen Sinn und das religiöse Interesse des Verfassers ausgezeichnet. Wirkte derselbe Mann doch auch als Erbauungsschriftsteller segensreich (Meditationes sacrae 1606). Hier imponiert bei allem Formalismus der Schule der Ernst sachlicher Erwägung. In bewusster Antithese gegen das infallible Papsttum stellt er die Lehre von der Schrift, das Dogma vom Kanon als das principium articulorum fidei an die Spitze und entwickelt im Interesse der Schriftautorität eine Inspirationslehre, die auch die hebräischen Vokalzeichen mit einschliesst. Hatte Flacius im Catalogus testium veritatis den Nachweis erbracht, dass Kampf und Protest gegen die Irrtümer der Papstkirche stets vorhanden gewesen war, so erneuerte Gerhard dies Werk in seiner grundgelehrten Confessio catholica, 4 tom. Jena 1633/7, einer Sammlung von Zeugnissen für die luth. Lehre aus kath. Schriften, Apologie und Polemik zugleich. Eine Vorarbeit dazu waren seine 30 Disputationen über Bellarminus ὀρθοδοξίας testis 1631/3 gewesen. Durch die unausgesetzte Polemik mit Papisten wie mit den Reformierten fand die Neigung zu der argumentatio syllogistica beständig neue Nahrung; durch diese Kunst trieb Aegid. Hunnius auf dem Regensburger Gespräch 1601 den Jesuiten

[1] JGerhard, Methodus studii theolog. p. 99. Jenae 1620.

[2] GVoigt in SBSGW 1889 über den Ramismus an der Leipz. Univ.

[3] Ausser dem Examen Concilii Tridentini 1565—73 (o. S. 243) seine von Polyk. Leyser 1591 herausgegebenen Loci theologici.

[4] Loci theologici 9 tomi 1620—21; Tüb. 1762—81; Berl. u. Lpz. 1863/75. — JKunze in RE 6, 554 ff.

Gretser in die Enge (S. 380). Aber schon ein David Chyträus sah sich zu dem Geständnis veranlasst, die Klage Auswärtiger sei nicht unbegründet, dass die Zeittheologie mere scholastica sei, in qua nihil pietatis appareat.

2. Man rühmte die Wiedergewinnung der hl. Schrift durch die Reformation, bekannte sich zu ihr als zu der unica norma, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda (vgl. die gut evg. Sätze FC 570 ff., 632 ff.). L. hatte die Exegese prinzipiell von den Spielereien des vierfachen Schriftsinnes erlöst: simplici, purae primariaeque verborum significationi nitendum est — figura nihil probat (WA 8, 63)[1] und Mel. die Regel verkündet: Non potest scriptura intelligi theologice, nisi ante intellecta sit grammatice (CR 20, 790; 13, 466 ff.). In praxi hat L. freilich noch oft genug zur allegorischen Methode seine Zuflucht genommen, und die wörtliche Erklärung erleidet die Einschränkung: Nisi articulus aliquis fidei aliter cogat (WA 14, 97). Aber das frische Schöpfen eines L. aus diesen Brunnen, und auch die ernsten und fruchtbaren exeget. Anstrengungen eines Brenz u. a. fanden wenig Fortsetzung. So beachtenswerte Ansätze L. selbst zu einer Statuierung von Wertunterschieden innerhalb der Schrift mittels relig. Betrachtung von ihrem Zentrum, Christus, aus gemacht (oben S. 36), so offen sein Blick mitunter auch die menschliche und daher irdisch unvollkommene Seite an der Bibel erkannt hatte, und so bedeutsam es auch war, dass er auf die von Erasmus wieder in Erinnerung gebrachte altkirchliche Kritik einzelner Bestandteile des Kanons nachprüfend zurückgriff[2] und auf den Kanon des Eusebius zurückging, so wäre doch sein Werk gefährdet gewesen, wenn es nicht die allgemein anerkannte Autorität des Schriftbuchstabens als des Wortes Gottes ebenso zum positiven Aufbau wie als Waffe gegen jeden Angriff hätte brauchen können. Es war erklärlich, dass seine Nachfolger im Kampf gegen die Autoritäten, die ihnen Rom entgegenrückte, in der Schrift die lehrgesetzliche Autorität proklamierten, daher jene neue Betrachtungsweise L.s schnell wieder vergassen, zugleich aber auch die Auslegung der Schrift dem Lehrgesetz der Symbole (unter dem Titel der analogia fidei) tatsächlich unterordneten.

So schon G. Major, De origine et autoritate verbi Dei 1550: Spiritus S. autor et interpres Script.; auf seinen Antrieb, nicht menschl. Willen folgend, unmittelbar dazu berufen, schreiben Propheten und Apostel, quare certi sumus hos non posse errare[3]. Dunkelheiten der Schrift rühren entweder von Fehlern

---

[1] Solo literali sensu pugnandum est, qui et unicus est per totam Scripturam. Nihil Origenes, nihil Hieronymus, nihil omnes, qui plures sensus dederunt. 1521 WA 7, 711. Vgl. auch EA Opp. ex. lat. 13, 110, wo L. gegen die tota Alexandrina schola in der Exegese Protest erhebt; ferner 7, 304 ff.

[2] Noch Selnecker behält in seiner Explicatio Examinis Ordinandorum 1584 I 121 ff. die Unterscheidung von libri canonici et authentici u. scripta apocrypha N. Ti bei (2 Petr. 2 u. 3 Jo., Jak., Jud, Hebr. Off.), die wir zwar religiose lesen, aber nicht ad autoritatem dogmatum ecclesiasticorum confirmandam, und diese Scheidung hält sich noch in (meist niederdeutschen) Bibelausgg. bis in den Anfang des 17. Jhrhs.; auch noch in der Strassb. KO 1598. Bei Gerhard ist es dagegen nur noch die geschichtl. Reminiscenz: Bücher, de quibus aliquando fuit dubitatum in primitiva ecclesia.

[3] Selnecker redet schon von den bibl. Schriftstellern als den Amanuenses Gottes; ebenso Joh. Tarnov, De Script. S. Rost. 1627 Q 3: Amanuenses

der Abschreiber oder von unserm mangelhaften Verständnis her. Das donum interpretationis ist freilich nur bei den renati, die es durch andächtiges Schriftstudium gewinnen; Scripturae interpretatio ex ipsa Scriptura petenda est, die hellen Stellen erklären die dunkeln. Unterstützt aber wird dies Schriftverständnis durch den catholicus consensus, recurrendum ad testimonium Eccl. veteris[1]. Die völlige Gleichstellung von Wort Gottes und Schrift wird vollzogen, die Inspiration der Schrift wird zum selbständigen Offenbarungsakt. Flacius hatte allerdings in seiner Clavis script. sacrae 1567 einen guten Weg in hermeneutischer Beziehung eingeschlagen: „historia est fundamentum doctrinae“; aber er kommt doch aus einer mechanisch gefassten Vorstellung von der Inspiration nicht heraus, und auch die Vokale des hebr. Textes müssen von den Verfassern selbst herrühren. Zu welcher Unnatur der Kultus des Buchstabens führte, zeigte schon des Andr. Osiander Evangelien-Harmonie 1537, die sich rühmte aus den 4 Evgln ein Ganzes ohne Auslassung eines Wortes, ohne Beimischung eines fremden Wortes und unter Bewahrung der Ordnung jedes einzelnen hergestellt zu haben. Die dogmatisch polemische Richtung der Zeit zog die hl. Schrift vorwiegend als Sammlung von dicta probantia für die in den Bekenntnissen fixierte Lehre heran. Wohl lieferte Lucas Osiander in seiner Biblia latina ein grosses Kommentarwerk zur ganzen Schrift (1573—86), Victor. Strigel Hypomnemata in omnes libros NT, David Chyträus in Rostock († 1600) zahlreiche umfangreiche Kommentare. Von Chemnitz begonnen, von Polyk. Leyser fortgesetzt, endlich 1627 von J. Gerhard vollendet, erschien eine grosse Evangelienharmonie (Neudr. Hamb. 1651 u. 1704). Erasm. Schmidt in Wittenberg († 1637) zeichnete sich durch seine lat. Uebersetzung des NT mit Anmerkungen, sowie durch seine grosse Konkordanz zum NT aus, ebenso pflegte J. Tarnov in Rostock († 1629) die Exegese. Auch fand die seit dem Humanismus auf die sprachliche Seite der Auslegung verwandte Arbeit durch Joach. Camerarius († 1574). Flacius u. a. Pflege und in der Philologia sacra des Lieblingsschüler Gerhards, Salomo Glassius (Prof. in Jena, dann Generalsuperint. in Gotha, † 1656) eine wertvolle Zusammenstellung. Aber es fehlte die organische Zusammenfassung der biblischen Ideen und das geschichtliche Verständnis; die Dogmatik erdrückte die Exegese. Auch das grossartige kirchenhist. Unternehmen des Flacius, in Gemeinschaft mit Wigand, Judex u. a., die Magdeburger Centurien 1559—74 (o. S. 256; RE 6, 90), hatte doch die Geschichte wesentlich unter polemischen Gesichtspunkten betrachtet; die Folgezeit blieb ohne jede bedeutendere geschichtliche Leistung. Erst Calixt machte neue geschichtliche Gesichtspunkte geltend.

Beim Ref.-Jubiläum 1617 erhebt Paul Tarnov in Rostock die schwere Anklage gegen die zeitgenössische Theologie: der Eifer für die sprachl. u. humanist. Studien sei erkaltet, studia theologica praecipua consistunt in quaestionum curiositate ac disputandi libidine und ziehen die Jugend vom Schriftstudium und andern Wissenschaften ab; das Leben der Studenten aber verflache und verrohe (Panegyricus, Rostock 1618).

Sp. Sti et causae instrumentales sacrorum librorum fuerunt Prophetae, Evangelistae et Apostoli. Doch unterscheidet er noch proto- und deuterokanonische Schriften; letztere morum tantum, non fidei norma sunt.

2. Die mystische und die praktisch-religiöse Strömung.

Quellen u. Literatur: Ueber Weigel: LPERTZ in ZhTh 27, 3 ff.; 29, 49 ff.; JOOPEL, V. Weigel. Lpz. 1864; HSCHMIDT in RE² 16, 677 ff.; AISRAEL, V. W.s Leben u. Schriften. Zschopau 1888 (dazu KAWERAU in ThLZ 1888, 594 ff.); GMÜLLER in ADB 41, 472 ff. Ueber Böhme: WW. Amst. 1682; Lpz. 1832 ff.; HAMBERGER, Die Lehre des Philos. J. B. München 1844; HAFECHNER, J. B.s Leben u. Schriften. Görl. 1857; AVHARLESS, J. B. u. die Alchymisten.² Berl. 1882; HMARTENSEN, J. B. Theosoph. Studien. Lpz. 1882; N.Laus. Mag. 52, 1 ff., 27 ff. SEPP, Geschiedkund. Nasporingen II 137 ff. BPÜNJER, G. der Rel.-Philos. I 180 ff. Rosenkreuzer u. Andreae: HOCHHUTH in ZhTh 33 u. 34; HOSSBACH, J. V. Andr. Berl. 1819; WURM, Calw 1887; HERMELINK in RE 17, 150 ff.; BEGEMANN in Monatsh. Comen. Ges. 8, 145 ff. Joh. Arndt: WALCH, Einleit. i. d. Rel.-Streitigkeiten innerhalb d. luth. K. III 171 ff. GBSCHARFF, Suppl. hist. litisque Arndianae. Witt. 1737. FARNDT, J. Arndt. Berl. 1838. FRHASHAGEN, Predigt d. Kirche XXVI. Lpz. 1894; RE 2, 108 ff.

1. Neben den Repräsentanten der zünftigen Theologie stehen Männer, in deren Arbeiten gewisse durch die theol. Entwicklung zurückgedrängte Momente der Religiosität mehr oder weniger verborgen Befriedigung suchen. Die im Ref.-Zeitalter mächtig erregte relig. Subjektivität, die, von äusseren Autoritäten frei geworden, in unmittelbarer Zukehr zu Gott und Erleuchtung durch ihn Licht und Befriedigung sucht, also der mystische Enthusiasmus, war in den Konfessionskirchen als Schwärmerei zurückgedrängt, zugleich aber auch die lebensvolle Heilsgewissheit der Rechtfertigung im Glauben vom Eifer für die Verfechtung reiner Lehre bedroht, der Geist vielfach im Buchstaben einer neuen Schultheologie erstarrt; eine neue äussere Autorität schien an die Stelle der früheren getreten zu sein. Da will beachtet sein, dass schon im letzten Viertel des 16. Jhs und dann weiter im 17. Jh die luth. Erbauungsschriftsteller und die Kirchenlieddichter vielfach wieder zu Andachtsformen greifen, die sie nicht Luther, sondern vorlutherischer Andachtsliteratur (bes. Bernhard, Pseudo-Augustin u. Tauler) entlehnen. Die Andacht zu den Wunden Christi mit ihrem Hervorlocken sinnlicher Eindrücke findet Eingang und nicht weniger die unio mystica unter den Formen des bräutlichen Verkehrs der Seele mit Christus und damit die allegor. Betrachtung des Hohenliedes (Martin Moller, Phil. Nicolai, Val. Herberger, S. Cuno, Joh. Arndt).[1] Das geschah durch Männer von unbezweifelter Orthodoxie. Daneben regt sich aber auch eine Unterströmung, in welcher der mystische Trieb sich gereizt gegen alles feste und objektive Kirchentum und gleichgültig gegen das Geschichtliche des biblischen Christentums geltend macht.

Der luth. Pastor Valentin Weigel (Witt. Ordiniertenbuch II 87; † 1588 zu Zschopau in Meissen) hielt zwar bei Lebzeiten mit seinen mystischen Ideen vom äusseren und inneren Menschen, der mystischen Gelassenheit, dem göttlichen Grunde im Menschen (dem Christus in uns), die er an neuplatonische Ideen und solche der Naturphilosophie eines Paracelsus knüpfte, und die, konsequent durchgeführt, das geschichtliche Christentum zersetzen würden, vor-

[1] Vgl. ARITSCHL, Rechtfert. u. Versöhn.² I 356 ff.; ders. in DevBl. 1881, 93 ff.; GKAWERAU, P. Gerhardt S. 32 f., 35 f.; vgl. auch J. Gerhards Bemerkungen zum Hohenliede in s. Loci theol. (Berl. Ausg. I 66 f.).

sichtig vor der Oeffentlichkeit zurück — unterschrieb er doch sogar die FC —; aber nach seinem Tode verbreiteten sich (durch seinen Kantor Weickart u. a.) seine Schriften handschriftlich in gleichgestimmten Kreisen und erschienen seit 1609 (in Halle und Magdeburg) auch im Druck (Der güldene Griff, Kirchen- oder Hauspostill u. a.). Am wirksamsten trägt er seine kirchenfremde Mystik im Dialogus de Christianismo vor, in dem der „Zuhörer" (Weigelianer) mit dem die Schultheologie repräsentierenden „Prediger" über das Wesen des Christentums verhandelt, von Menschenautoritäten auf Christus, von dem „Aristotelicus" Melanchthon auf L.s älteste Schriften, von der CA auf Schrift und Glauben, von den Notae ecclesiae auf das innere Wort verweist, schliesslich ohne Beichte und Sakrament verstirbt, auf dem Felde begraben wird, aber das göttliche Zeugnis empfängt, dass er im Lichte sei. Manches seinen Ideen Verwandte, aber auch manches Fremdartige (besonders auch Apokalyptisches) wurde ihm dann von Andern untergeschoben [1]. Das Erscheinen dieser Schriften erregte in der zünftigen Theologie grossen Anstoss; mystisch schwärmerische Ideen wurden seitdem mit dem Namen des „Weigelianismus" gebrandmarkt [2]. Auch die mystische Theosophie des frommen Görlitzer Schusters Jakob Böhme, des philosophus teutonicus († 1624), der, wohl unabhängig von Weigel, reicher an spekulativem Gehalt und ernstlich bestrebt, seine naturphilos. Ideen mit dem kirchlichen Christentum in Verbindung zu halten, aber unter Einfluss der Schriften des Paracelsus einerseits, Schwenkfelds andrerseits, schriftstellerte, wirkte in ähnlicher Weise: „Aurora oder die Morgenröte im Aufgang", seit 1612 handschriftlich verbreitet (gedruckt 1634). Dann schweigt er sieben Jahre lang, vom Oberprediger verklagt und vom Magistrat mit dem Verbot belegt, nicht mehr zu schreiben. 1619 beginnt er wieder zu schriftstellern, erleidet neue Anfechtung, findet aber schliesslich in Dresden Freisprechung und bei schlesischen Edelleuten Gönner. Mit dem Verlangen nach mystischer Tiefe und Innigkeit, das sich von der orthodoxen doktrinären Behandlung der relig. Fragen nicht befriedigt, von dem zelotischen Sinn und dem oft so weltlichen Gebahren der Theologen abgestossen fühlt, und mit dem Vertrauen auf das innere Licht verbindet sich eine kühne, mit dem Ausdruck ringende Spekulation, die gnostisch die relig. Erlebnisse mit Naturprozessen verflicht; mit lauterer Frömmigkeit die Neigung zum Geheimen und Wunderbaren, zum Aufschliessen geheimer Kräfte im Stein der Weisen, und alchymistische Träumereien.

2. Im Kampf mit einer solchen trüben mystischen Theosophie wurde die herrschende Theologie immer mehr geneigt, in allen tieferen Regungen relig. Unmittelbarkeit alsbald einen kirchenfeindlichen Schwarmgeist zu wittern und zu bekämpfen.

Grosses Aufsehen erregte die Kassel 1614 erschienene „Allgemeine und Generalreformation der ganzen Welt, neben der Fama Fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreuzes", der 1615 die „Confessio Fraternitatis RC" [3] und 1616 „Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz. Anno 1459" (geschrieben schon 1603) folgten. Ein allgemeines Forschen nach dem in diesen Schriften beschriebenen, angeblich seit 200 Jahren bestehenden Geheimbunde von mystisch-

---

[1] Vgl. Wernle in ZKG 24, 319 ff.

[2] NicHunnius, Christl. Betrachtung der neuen Paracels. u. Weigelian. Theologie. Wittb. 1622.

[3] Beide in Neudruck Frankf. 1827.

alchymistischer Tendenz begann sich zu regen, infolge dessen wirklich teils phantastische, teils betrügerische Verbindungen entstanden die unter diesem Namen Leichtgläubige anlockten oder ausbeuteten. Der Weigelianismus" schmolz mit phantastischer „Rosenkreuzerei" zusammen, die Mystik verband sich mit alchymistischem Geheimwissen[1]. Und noch 100 Jahre später haben die Freimaurer diesen Geheimbund als geschichtlich angesehen und ihre eigne Geschichte an ihn angeknüpft. Ursprünglich war die Sache, wie schon Herder annahm, nichts als Phantasiespiel mit stark satirischer Tendenz zur Geisselung der Geheimniskrämerei und Alchymisterei der Zeit gewesen, „ludibrium plane futile et quod inanitatem curiosorum prodat" (Autobiogr. Andreaes p. 80). An diesen Schriften ist sicher der merkwürdige, geistvolle, tief in die Schäden der Zeit blickende und seiner Zeit überlegene Joh. Val. Andreae, der Enkel Jakob Andreaes, stark beteiligt gewesen, vielleicht unter Mitwirkung seiner Studienfreunde; für ihn der reinigende Abschluss der Schriften der Jugendzeit[2]. Dieser, geb. 1586, Diakonus in Vaihingen 1614, Superint. in Calw. 1620, Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart 1639, Abt von Bebenhausen 1650, von Adelberg 1654, wo er in demselben Jahre starb, war ein in vielen Beziehungen seltener Mann; von weitem Blick, umfassender, vielseitiger Bildung, dem toten Formelwesen abhold; inmitten des Elends des 30jährigen Kriegs und der Verrohung der Zeit von dem lebendigsten Drange nach relig. Erneuerung und sittlicher Zucht als den Desiderien der Kirche erfüllt — der Mann, den Spener gern wieder von den Toten erweckt hätte, dessen Bedeutung dann wieder von Herder erkannt worden ist. In seiner Selbstbiographie[3] erklärt er, dass er, von brennender Liebe zur christlichen Sache erfüllt, und doch, wo er diese via plana habe fördern wollen, immer auf Hindernisse stossend, auf Umwegen versucht habe, ea arte, ut per lusum et ingeniosa allectamenta seria agerem et Christianismi amorem propinarem[4]. So wählt er Einkleidungen der mannigfaltigsten Art, z. B. in dem christlichen Staatsroman Reipublicae christianopolitanae descripto[5]. In Märchen, Fabeln, Gesprächen geht er der Verderbnis der Zeit frisch zu Leibe und schildert mit feiner Laune und bitterem Spott die Torheiten der Menschen, der gelehrten und ungelehrten. Seine praktischen Ziele sind dabei katech. Jugendunterricht, Liebestätigkeit und ernste Sittenzucht. Tief fühlt er die Schäden des landesherrlichen Staatskirchentums (Apap 1631, Neudr. Lpz. 1827). Er sehnt sich nach freundschaftlichem Zusammenschluss wahrhaft christlicher Persönlichkeiten (christianae

[1] Die Literatur der Rosenkreuzer haben Hochhuth in ZhTh 22, 253 ff.; 34, 301 ff. u. FKatsch, Entstehung der Freimaurerei, 1897, 116 ff. zusammengetragen.

[2] Zu der „chymischen Hochzeit" bekennt er sich in seinen autobiogr. Aufzeichnungen p. 10; aber auch von der Entstehung der Fama Fratern. und der Confessio weiss er, mag er auch nicht allein ihr Verfasser sein. Die „Generalreformation" ist übrigens eine Uebersetzung aus den Raggnagli di Parnasso (I 77) des Satirikers Boccalini, den Andreae sehr schätzte. Vgl. Guhrauer, Joach. Jungius S. 53 ff. Stuttg. 1850. Ders., ZhTh 22, 298 ff.

[3] Lat. herausg. von Rheinwald p. 47. Berol. 1849.

[4] Vgl. die ähnliche Selbstrechtfertigung Grimmelshausens wegen seines Simplicissimus StlV 65. 24 ff.

[5] Vgl. auch die von Grüneisen in ZhTh 6, 231 ff. herausgeg. allegorisch-epische Dichtung A.s, Die Christenburg.

societatis idea 1620): und der wirklich erfolgte nähere Verband unter solchen ist das positive Gegenbild zu der Karrikatur des Rosenkreuzbundes. Unter den Männern, mit denen er solche Anknüpfung suchte, ist neben Joh. Gerhard und dem berühmten Pädagogen J. Amos Comenius auch Johann Arndt zu nennen, der Verf. der Vier Bücher vom wahren Christentum (1605/9) und des Paradiesgärtlein, Pfarrer in Badeborn in Anhalt (oben S. 307), dann in Quedlinburg, Braunschweig, Eisleben, zuletzt GS in Celle, † 1621. Andreaes Wort: „wer jetzt ein rechtschaffenes Leben sucht, der wird ein Enthusiast, ein Schwenkfelder, ein Wiedertäufer gescholten", erfüllte sich an Arndt, der gleich nach Erscheinen des ersten Buchs vom wahren Christentum 1605 von einem Braunschw. Amtsbruder angegriffen wurde. Das Dringen auf persönliche Heiligung galt als Verdunklung der Rechtfertigung, das Streben nach christlicher Vollkommenheit als Schwärmerei, die Pflege des Verkehrs der Gläubigen mit Gott und Christus in einer mit der Mystik Taulers sich berührenden Färbung als Erneuerung des Enthusiasmus. Gegenüber der verbreiteten dürren, verstandesmässigen Orthodoxie, die sich doch für das religiös-sittliche Leben so oft unfruchtbar erwies, war aber eine gewisse mystische Verinnerlichung und pietistische Verengung ein notwendiges Komplement; der hl. Ernst praktischer Frömmigkeit, der hier redete, war inmitten der Verwilderung der Zeit für Zahllose eine fruchtbare Quelle der Gottseligkeit. Dass Arndt Buch II cap. 34 ein Stück aus Weigels „Gebetbüchlein" (ohne den Verf. des zur Zeit nur handschriftlich umlaufenden Buches zu kennen) aufgenommen hatte, wurde ihm sehr stark zum Vorwurf gemacht. Nach seinem Tode griff besonders der streitbare Tübinger Kanzler, Prof. Luc. Osiander jun., sein Buch als „Buch der Hölle" an (Theol. Bedenken 1623)[1]; solche Angriffe setzten sich das ganze 17. Jh hindurch fort[2], obwohl viele (wie Joh. Gerhard) auf des Verf. Seite traten und es tatsächlich Tausenden als Nahrung der Frömmigkeit diente. Auch Joh. Gerhard sah sich als Weigelianer verdächtigt, weil er geschrieben, dass, wenn auch die Wirksamkeit des göttl. Wortes unabhängig sei von der Beschaffenheit des Dieners am Worte, doch aus dem Herzen kommen müsse, was zu Herzen dringen solle; das Licht geistl. Erkenntnis leuchte nur dem, der nicht in der Finsternis wandle. Solche Angriffe machten ihn aber ängstlich, so dass er, der 1608 Arndt zu weiteren Veröffentlichungen aufgefordert hatte, später die Approbation zum Druck der lat. Ausg. seiner Schriften verweigerte. Doch plante er noch vor seinem Ende ein Buch „von den Mängeln und Gebrechen der Kirche und von dero aufhelflichen Mitteln" — eine Weissagung auf Speners Pia desideria. Auch andre Männer von unanfechtbarer Orthodoxie sahen den tiefen Schaden, der aus der falschen Sicherheit über den Besitz der reinen Lehre und des reinen Gottesdienstes hervorging; vgl. des Rostocker Paul Tarnov Oratio de novo[3] evangelio (Rost. 1624). Auch Joh. Matth. Meyfarts Kampf gegen den Pennalismus in seinem „Bildnis eines wahren Studenten der hl. Schrift", Erf. 1634, und seiner „Christl. Erinnerung von den aus den hohen Schulen in Deutschl. entwichenen Ordnungen und ehrb. Sitten" (1636) ist hier

[1] Vgl. FARNDT S. 205 ff.

[2] Vgl. z. B. die Danziger Streitigkeiten ZhTh 24, 43 ff.

[3] Nämlich das Vertrauen auf Kirchengehen und Sakrament, anstatt auf den Glauben an Christus. Schon 1539 hatte G. Witzel satirisch den Evangelischen geschildert, dessen Wahlspruch lautet: „Was sagst du mir vom Leben? Die Lehre haben wir lauter und rein." (Drey Gesprechbüchlein Bl. B 4 b.)

hervorzuheben, insofern er den sittlichen Zustand der Universitäten und des heranwachsenden Theologengeschlechts, den Verfall der humanist. Studien und die Leblosigkeit einer scholastisch gewordenen Theologie scharf beleuchtete und die Gewissen schärfte; Kursachsen liess auf Hoës Antrag letzteres Buch konfiszieren.

3. Neue Kontroversen.

Literatur: Ueber Huber: WIGGERS in ZhTh 8, 1, 114 ff.; SCHWEIZER, Centraldogmen I 501 ff.; GFRANK I 271 ff. GMÜLLER in RE 8, 409 ff. Rathmann ENGELHARDT in ZhTh 1854. 43 ff. RHGRÜTZMACHER, Wort u. Geist. Lpz. 1902 S. 220 ff.; ders. in RE 16, 410 ff. Kryptiker und Kenotiker: WALCH, Einleit. in die Rel.sstreitigk. d. luth. K. IV 551 ff. THOLUCK, Das kirchl. Leben I 21 ff. LOOFS in RE 10, 261 f.

1. Auch innerhalb des orthodoxen Luthertums blieben trotz der Schranken, die die FC zog, bei der Richtung dieser Theologie, die Entscheidung über Seligkeit und Verdammnis in die Spitzen dogmatischer Erkenntnisse zu legen, heftige Reibungen nicht aus.

Die FC hatte den Widerspruch zwischen partikularer göttlicher Erwählung und universaler Gnade nicht zu lösen vermocht. Sie hielt mit den Reformatoren daran fest, dass die bestimmte Zahl derer, welche selig werden, von Gottes freier Gnade erwählt und zum ewigen Leben vorherbestimmt seien, aber ebenso, um die Härte des calvinischen decretum absolutum hinsichtlich der Verworfenen zu vermeiden, an dem Postulat, dass Gottes Gnadenwille allgemein sei, dass Gott nicht etwa ohne Rücksicht auf die persönliche Entscheidung einen Teil der Menschen zum Gericht geschaffen habe. Diesen Standpunkt vertrat noch Jak. Andreae auf dem Mömpelgarder Gespräch 1586 [1] gegen Beza; im Gegensatz gegen das ref. Prädestinationsdogma gewöhnte man sich lutherischerseits daran, die Allgemeinheit des Gnadenwillens und die eigne Schuld derer, die verdammt werden, zu betonen, während zugleich betreffs der Frommen der Gedanke ausgeschlossen wurde, dass ihre Erwählung irgendwie durch ihr persönliches Verhalten bedingt, also in irgend einem Sinne von ihnen verdient sei. Der unruhige, streitlustige, lutheranisierende Samuel Huber, ein Geistlicher, der in Bern wegen seines Widerspruchs gegen die in Mömpelgard verfochtene calvinische Prädestinationslehre nach einer Disputation mit Beza 1588 abgesetzt worden (RE 2, 684 f.), dann in Württemberg luth. Geistlicher geworden war und endlich Anstellung in Wittenberg gefunden hatte, glaubte dadurch die Lehrweise fördern zu können, dass er wie den allgemeinen Gnadenwillen, so auch die allgemeine göttliche Erwählung aller zum Heil lehrte, deren Erfolg oder Nichterfolg lediglich durch das gläubige oder unbussfertige und ungläubige Verhalten der Menschen bedingt sei; dadurch war allerdings der vorausgesetzte Begriff einer effektiven Erwählung preisgegeben [2]. Aegid. Hunnius trat ihm entgegen und wurde dazu getrieben, das Entscheidende für Erwählung und Verwerfung in das von Gott vorausgesehene Verhalten des natürlichen Menschen der Heilsverkündigung gegenüber zu setzen. Da aber dies Verhalten wegen des allgemein notwendigen Widerstrebens der

[1] Acta Colloquii Montis Belligartensis. Tüb. 1587.

[2] Bestendige Bekantnus D. S. H. Ob Gott durch seinen l. Sohn J. Chr. nur allein etlich wenig Menschen, oder zumal alle Menschen . . erwehlet und verordnet habe. 1595. [2] 1598.

durch die Erbsünde verderbten Menschen gegen göttliche Dinge nicht in einer innerlichen Hinwendung des Glaubens auf Gott bestehen kann, die ja nur Wirkung der göttlichen Gnade sein kann, so musste als entscheidend die grössere oder geringere Aufmerksamkeit und Willigkeit betrachtet werden, die der Unwiedergeborene dem äusseren Worte erweist, oder das grössere oder geringere Mass von Hindernissen, die der Aufnahme des Worts entgegengestellt werden. Huber wurde 1595 als Irrlehrer entlassen; seitdem suchte er vergeblich hie und dort Anerkennung und neue Tätigkeit. — Ueber das Verhältnis der Wirksamkeit des hl. Geistes zu der des göttl. Wortes erregte 1621 der Danziger Diakonus Heinr. Rahtmann in der Schrift „Jesu Christi Gnadenreich" eine Kontroverse. Die Erleuchtungs- und Bekehrungskraft sei dem Wort nicht immanent, sondern koexistent; von aussen trete der hl. Geist wirkend hinzu, wie die Kraft des Holzhauers zu der der Axt; an sich sei das Wort ein unwirksames Werkzeug. Die Schrift gleicht dem eine Person darstellenden Bilde, der hl. Geist dem Sonnenlicht, das dazu kommen muss, damit wir das Bild erkennen. Die Gutachten von Wittenberg, Königsberg, Jena und Helmstedt entschieden wider ihn, und auch der Leipz. Theologenkonvent (Joh. Gerhard) 1628 verurteilte ihn als Verächter des göttl. Worts, während ein Rostocker Gutachten für ihn eintrat. — Auch chiliastische Ideen tauchten auf (Kanzler Heinr. Gebhard in Gera); Joh. Gerhard trat ihnen 1629 entgegen.

2. Grösseres Aufsehen erregten die christologischen Streitigkeiten zwischen den Giessner und Tübinger Theologen. Aus der symbolischen Lehre von der communicatio idiomatum sprang die spinöse Frage hervor, ob Christus im Stande der Erniedrigung nach seiner menschlichen Natur sich gewisser göttlicher Eigenschaften (z. B. der weltbeherrschenden Allmacht) freiwillig in der Regel entäussert oder sich ihrer nur auf verborgene Weise bedient habe: ob κένωσις (so die Giessner Mentzer und Feuerborn) oder κρύψις (so die Tübinger Hafenreffer und L. Osiander)? Die ununterbrochene κτῆσις wurde beiderseits anerkannt, die Giessner leugneten aber die beständige χρῆσις. Die kursächs. Theologen unter Hoë v. Hoënegg glaubten in dem hitzig geführten Streit den Ausschlag geben zu müssen. Nach den Beschlüssen einer Versammlung der Leipziger und Wittenberger Theologen in Dresden verfasste Hoë (oder Höpfner?) und veröffentlichte Kurfürst Joh. Georg eine Solida decisio (Lips. 1624), nach der in Sachsen gelehrt werden sollte. Auch in Hessen-Darmstadt schloss man sich dieser Entscheidung an, die im wesentlichen den Giessnern Recht gab, obgleich die Konsequenz des Gedankens von den Tübingern vertreten war. Die Nöte des Krieges liessen den Widerspruch der Tübinger allmählich verhallen. Die Gegner aber spotteten über den „luth. Katzenkrieg".

4. Die reformierte Theologie.

Auf reformiertem Gebiete war bedeutsam, dass Calvin bereits selber die strengste Inspirationslehre entwickelt hatte. Der Zweifel an der Echtheit eines bibl. Buches ist unmoralisch; Kritiker sind nebulones, impii homines, nasuti censores, canes! Er beginnt, durch zahlreiche Argumentationen die humana fides der bibl. Schriftsteller plausibel zu machen. Die Ehrfurcht, die wir Gott schulden, müssen wir auf die Schrift übertragen. Nach Bullinger sind die bibl. Schriftsteller die „Kanzler, deren Worte unmittelbare Mitteilungen des Fürsten selbst sind". Symbolisch fixiert wurden diese Gedanken in der Conf.

helv. II und Conf. gallic. Art. 2—5. Aber es geschah auch viel für die Pflege des Verständnisses der Schrift: 1588 erschien die Bible des Pasteurs et Professeurs de Genève (Uebersetzung von Beza und Bertram), die weiteste Verbreitung fand. Die Exegese wurde mit Eifer betrieben. Calvins besonnene, in den Text eindringende, seinen Zusammenhang aufsuchende Kommentare (zu grossen Teilen des AT und dem ganzen NT mit Ausnahme der Off. Joh.)[1] hatten das Interesse an dem exegetischen Schriftstudium hervorgerufen. Dieses fand dann weiter durch Beza in dessen NT mit alter und neuer latein. Uebersetzung und exeget. Anmerkungen (1565), durch Daniel Tossanus (Komm. zum NT. Hanau 1604) und durch die Heidelberger Tremellius und Franz. Junius in ihrer latein. Uebersetzung des AT liebevolle Pflege. In den gelehrten Kommentaren des Herborner Joh. Piscator († 1625) trat freilich auch hier die Exegese in den Dienst der Dogmatik, während Hugo Grotius († 1645) — unter lebhaftem Widerspruch von luth. Seite und auch von den Reformierten nicht als der ihrige anerkannt — Hervorragendes für historische Exegese leistete. (Vgl. überhaupt die bedeutenden theol. Leistungen im Kreise der Arminianer.) Franz., niederl. und Schweizer Gelehrte wendeten ihr Studium dem AT und im Zusammenhang damit auch den orientalischen Sprachen zu (Drusius, † 1616 zu Franeker, Lud. de Dieu, † 1642 zu Leiden, Joh. Buxtorf, Vater † 1629 und Sohn † 1664) und überflügelten hierin erheblich die luth. Theologie. Als freilich Ludwig Cappellus (in Saumur † 1658) in der Schrift Arcanum punctationis revelatum 1624 die Nichtursprünglichkeit der Punktation des hebr. Textes und in der Critica sacra 1650 auch die Fehlerhaftigkeit des Konsonantentextes behauptet hatte, wurde er von dem jüngeren Buxtorf darüber scharf angegriffen, und die Theologen Deutschlands und der Schweiz traten auf des letzteren Seite[2]. Hervorragendes wurde auch auf dem Gebiete der KG und kirchenhist. Kritik geleistet. Rud. Hospinianus (Wirt; † 1626 als Prof. in Zürich, RE 8, 392 ff.) trat dem Katholizismus in grundgelehrten Forschungen besonders über Ritus und Verfassung der alten Kirche, dem Luthertum in solchen über den Sakramentsstreit entgegen[3]. Auf dem Gebiete der klassischen Philologie durften sich die Reformierten der Koryphäen Isaak Casaubonus († 1604) und Joseph Justus Scaliger († 1609) rühmen, von denen ersterer auch gegen Baronius (o. S. 256) schrieb, letzterer durch seine Ausgabe der Chronik des Eusebius und seine Arbeiten über Chronologie auch der Theologie Dienste leistete. In Gerardus Joannis Vossius (Prof. in Leiden, Dortrecht, Amsterdam † 1649) erstand ein Polyhistor, der auf humanist. wie theol. Gebiete in gleicher Weise sich auszeichnete, und als Historiker speziell die dogmengeschichtliche Forschung in Angriff nahm[4]. Der franz. Calvinismus konnte einen David Blondel († Amsterdam 1655) aufweisen, der dem Romanismus durch den Erweis der Unechtheit Pseudoisidors zu schaffen machte, andrerseits aber auch die Fabel von der Päpstin Johanna aufdeckte; die Anglikaner hatten den gelehrten Patristiker Jakob Ussher, EB v. Armagh und Primas von Irland († 1656), der den Episkopalismus seiner Kirche sowohl gegen das Papal-

[1] J. Calvins Auslegung der hl. Schrift in deutscher Uebersetzung. Neukirchen 1901 ff.

[2] Bertheau in RE 3, 615 f. 718 f.

[3] Opp. Genf 1681, 7 Fol.

[4] Opp. 1695 ff., 6 Fol. Sepp in RE[2] 16, 584 ff.

system wie gegen die Presbyterianer auf der Grundlage umfänglicher historischer Forschungen massvoll zu verteidigen suchte. Lamb. Danaeus († 1595) lieferte die erste selbständige Bearbeitung der Ethik, Genf 1577, führte den dogmatischen Kampf gegen Rom wie gegen die Lutheraner Selnecker und L. Osiander und schrieb einen Kommentar zum ersten Buche der Sentenzen des Lombarden (Gottes- und Dreieinigkeitslehre). Der dogmatisch konfessionelle Geist tritt hier besonders bei der gegen den Arminianismus sich abschliessenden niederländischen Theologie hervor; am schärfsten bei dem Polen Joh. Maccovius (Makowsky) in Franeker († 1644), dessen scholastisch-syllogistische Methode Gegenstand ernster Erörterungen in Dortrecht wurde; die Synode nahm sich zwar seiner Rechtgläubigkeit an, rügte aber seine Methode als zu wenig einfach und als scholastisch nach Vorbild der Lehrweise der Jesuiten. Gleichwohl blieb sie, dem Zuge der Zeit entsprechend, einstweilen siegreich. Makowsky sowie dem Franz Gomarus (s. u.) kann der franz. Dogmatiker und Polemiker Dan. Chamier (Prof. in Montauban † 1621), Verf. der umfänglichen Panstratia catholica, zur Seite gestellt werden.

5. Der Arminianismus und die Dortrechter Synode, 1609—75.

Quellen: Arminius opp. theol. Lugd. Bat. 1629. Epist. script. a J. Arminio etc.[2] Amst. 1684. Episcopius opp. 2 Bde. Amst. 1650, 1665. Lond. 1678. Uytenbogaert, De kerckelicke Historie (bis 1619). 1646. — Literatur: Koolhaas: HCRogge. 2 Bde. Amst. 1856; ders. in RE 11, 35. Coornhert: Moorrees. Schoonhoven 1887; CLorentzen. Jena 1886. HHeppe, Gesch. d. Pietism. u. d. Mystik in d. ref. K. Leiden 1879 S. 79 ff. Uytenbogaert: HCRogge. 3 Bde. Amst. 1874—76. ZhTh 13, 1, 63 ff. Episcopius: Phil. a Limborch, Hist. vitae S. Episc. Amstelod. 1701. ZhTh 13, 1, 95 ff. Voetius: ACDuker. I. Leiden 1893/7. Die Remonstrantie: Benthem (o. S. 196/7) S. 635 ff.; Walch, Rel.-Streitigkeiten ausser d. luth. K. III 540 ff.; ASchweizer, Centraldogmen II 66 ff.; Dortrecht: Acta Syn. Dordr. Dordr. 1620. Fol. Der Bericht der Hessen: ZhTh 23, 234 ff. Acta et Scripta Synod. Dordr. ministrorum Remonstrantium. Herderw. 1620. JohHalesii Hist. Conc. Dordrac.. vertit Mosheim. Hamb. 1724. Benthem S. 367 ff. HHKuyper, De post-acta of nahandelingen van de nation. synode van Dortrecht. Amst. 1899. KMüller, Bek. 843 ff. — JacRegenboog, Hist. d. Remonstranten (holl. 1774), deutsch Lemgo. 2 Tle. 1781. Adr. a Cattenburgh, Biblioth. Script. Remonstrantium. Amst. 1728. Amyraut: ASchweizer in Tüb. th. Jbb. 1852, 41 ff., in ZhTh 1860, 122 ff. u. in RE 1, 476 ff.; Ebrard in Ref. KZ 1853.

1. Viele und vielerlei Personen hatten in den Niederlanden Einfluss geübt, Erasmus und L., Melch. Hoffmann und Menno Simons, Laski und Bullinger, Zwingli, Mel., Calvin. Das hatte Mannigfaltigkeit der Richtungen und Selbständigkeit der Meinungen gefördert. Zu Beginn des Freiheitskampfes hatte der Calvinismus die Führerschaft erlangt und seine zähe Kraft in der höchsten Not erwiesen. Aber „auf seinen Lorbeeren ruhend, wurde er grob und anspruchsvoll, hader- und verfolgungssüchtig“ (Hofst. de Groot). Gleichwohl behauptete sich diesem anwachsenden Geist des strengen Calvinismus gegenüber unter Laien und Geistlichen eine theologisch mildere, weitherzigere Richtung, z. B. bei dem Haarlemer Notar Dirk Volkerts Coornhert, einem bibelgläubigen Toleranzprediger. Scharf trat er der Erbsündenlehre entgegen und

bekämpfte Justus Lipsius wegen seiner Lehre von der Bestrafung der Ketzer durch die Obrigkeit. Dieser hatte in seinen Politicorum libri VI 1589 gelehrt, die Obrigkeit müsse unnachsichtlich jeden strafen, der die Religionseinheit eines Landes störe: Clementiae non hic locus: ure, seca! Stille Dissendenten könne man allerdings in Frieden lassen; und wenn eine abweichende Religionsform gewisse Dimensionen angenommen habe, dann gebiete freilich die Staatsklugheit Duldung zu üben. Dagegen schrieb Coornhert seinen Proces vant Ketterdoden ende dwang der conscientien, 1591. Wie können Protestanten vom Staat Strafmassregeln zum Schutz der Religionseinheit verlangen, wenn sie zugleich die von Karl V. und Philipp II. getöteten Protestanten als Märtyrer feiern?[1]. Aehnlich Kaspar Koolhaas, Prediger in Leiden, aber weil er die Unterschrift unter das niederl. Bekenntnis verweigert, 1582 abgesetzt und gebannt, später Destillateur, † 1615 (gegen Calvins Prädestinationslehre und gegen Bekenntnisverpflichtung; alle, welche die christlichen Grundwahrheiten annehmen, sind Brüder; Rechte der Obrigkeit über die Kirche).

2. Nun geriet der Amsterdamer Prediger Jak. Arminius, seit 1603 Pof. zu Leiden, als Gegner der Prädestinationslehre mit seinem Kollegen Franz Gomarus (RE 6, 763 f.) in heftigen Streit[2]. Er setzte Gottes Vorherbestimmung in Beziehung zum Glauben, den er ebenso als Wirkung des hl. Geistes wie als Entschluss freien Willens fasste. Bald zeigte sich als weitere Differenz dort die Neigung, von der dogmatisch fixierten Lehre auf die einfachere biblische Lehrform und damit zu dogmatischer Unbestimmtheit und Weitherzigkeit zurückzukehren; eine grössere Friedfertigkeit (auch Rom gegenüber) und, wie die Dinge lagen, eben im Interesse dieser auch die Betonung des Anspruchs der Obrigkeit auf die KLeitung. Die Calvinisten riefen nach einer allgem. Synode, aber die Staaten von Holland zogen den Streit vor ihr Tribunal. Der Tod des Arminius 1609 brachte diese Verhandlungen zum Abbruch.

Nun übernahmen Simon Episcopius und Bezas Schüler, der hoch angesehene Haager Prediger Uytenbogaert, die Führung der Arminianer. Sie setzten am 14. Jan. 1610 die an die Staaten von Holland gerichtete sogen. Remonstrantie auf, deren fünf Artikel die Bedingtheit der Prädestination, den Glauben zwar als Werk der Gnade, aber nicht als unwiderstehlich wirkendes, und die Verlierbarkeit der Gnade lehren. Oldenbarneveld nahm das Schriftstück entgegen und präsentierte es nach einiger Zeit den Staaten von Holland. Auch veröffentlichte Uytenbogaert jetzt einen Tractatus über das Recht der Obrigkeit in kirchlichen Dingen. Die Gegner, so führte er aus, begehrten Gleichstellung, Kollateralität der Kirche gegen den Staat; die Erfahrung habe dieses System bereits verurteilt; es bleibe nur möglich Superiorität des Staates, der unter Gott, aber über der Kirche stehe. Es sei des Staates Amt, zuzusehen, dass die Kirche nicht durch Gezänk und unnütze Lehre das Volk um die Anleitung zu gottseligem Leben brächte. Die Staaten verboten darauf, über das Recht der Obrigkeit zu streiten, und erklärten, dass die Prädikanten dieser Partei von ihren Gegnern nicht zensuriert werden sollten, und dass man an-

---

[1] Biographie nationale de Belgique 12, 259 ff.

[2] Auf armin. Seite konnte man sich auf die verbreitete Schrift des Anast. Veluanus (oben S. 199) berufen, der entschiedener Gegner der Prädestinationslehre gewesen war und auch sonst in mancher Beziehung als ihr Vorläufer erscheint, vgl. Moll in Kerkhistorisch Archief I.

ziehenden KDienern in der Prädestinationsfrage nicht mehr als den Inhalt dieser Artikel abfordern solle. Aber die Gomaristen traten 1611 bei einer Konferenz im Haag als Kontraremonstranten scharf entgegen, bestritten auch der Obrigkeit das Recht der Einmischung in diese Lehrfrage. Verhandlungen beider Parteien auf Veranlassung der Stände (Delft 1613) blieben ebenso erfolglos wie ein Dekret (Jan. 1614), das zum Frieden aufforderte und so „tiefsinnige Fragstücke“ wie das von der Prädestination nicht auf die Kanzel zu bringen gebot. Beide Teile waren damit nicht zufrieden. Das sonst so ruhige Volk wurde immer stärker von der Streitfrage erregt. In Amsterdam und andrei Orten kam es zu gewaltsamer Störung des Gottesdienstes der Remonstranten. Die Calvinisten drängten auf Entscheidung durch eine Nationalsynode; die Gegenpartei wollte nur eine unter obrigkeitl. Aufsicht stehende anerkennen. Mit diesen kirchlichen verknüpften sich nun verhängnisvoll politische Parteiungen: der Gegensatz des nach zentralisierter Gewalt auf Kosten der Provinzen strebenden Statthalters Moritz v. Oranien und der aristokr.-republik. Partei des die Rechte der Provinzen betonenden Konföderationssystems (Oldenbarneveldt), die an den Ständen des bei weitem mächtigsten Staats Holland ihre Hauptstütze hatte. Moritz, obwohl bisher seinem Hofprediger Uytenbogaert günstig gesinnt und für die dogmatische Kontroverse ohne persönliches Interesse, trat jetzt auf Seiten der Kontraremonstranten und benutzte deren populäre demokratische Macht. Diese forderten Entscheidung durch eine Nationalsynode: ihre von Moritz durch politische Massregeln (Entfernung aristokratischer Stadtmagistrate u. dgl.) unterstützte Macht erreichte auf den Generalstaaten von 1617 die Majorität (Geldern, Seeland, Friesland, Groningen); Holland und Utrecht-Oberyssel protestierten und betonten, dass, abgesehen von dem Bedenken, die vorliegende dogmatische Frage synodal zu entscheiden, in relig. Dingen eine Majorisierung durch die andern Staaten nicht statthaft sei, da kraft der Utrechter Union das imperium circa ecclesiastica klar den einzelnen Provinzen zugestanden sei. (Der kirchliche Streit beschränkte sich zudem nur auf diese beiden Provinzen.) Aber Agitation und Moritz' Politik gewann die bedeutenderen Städte auch dieser Staaten, die von Holland blieben schliesslich allein und fassten den übereilten Beschluss, zur Wahrung ihrer Autorität Söldner anzuwerben: dadurch wurde der Konflikt mit dem Statthalter unvermeidlich. Dieser brach den Widerstand durch Staatsstreich: durch Verhaftung (29. Aug. 1618) der bedeutendsten Führer der aristokr.-republik. Partei, des Grosspensionärs von Holland Oldenbarneveld, des Pensionärs von Rotterdam Hugo Grotius und einiger andrer, denen der politische Prozess gemacht wurde. (Oldenbarneveld Mai 1619 hingerichtet, da er nicht um Gnade bitten wollte; Grotius zu ewigem Gefängnis und Güterkonfiskation verurteilt, aber durch List seiner Frau befreit.) Damit war den zentrifugalen Kräften gewehrt, und die Einheit der Niederlande gesichert.

3. Zur Dortrechter Synode (RE 4, 798 ff.), deren dogmatische Entscheidung unter diesen Verhältnissen vorauszusehen war, wurden auch die auswärtigen ref. Kirchen eingeladen (nicht um mitzustimmen, sondern um mit ihrem Rat zu helfen); grösstenteils waren sie auch vertreten: die englisch-bischöfliche, die schottische, aus Deutschland die Pfalz, Hessen, Wetterau, Bremen, Emden; deutsche

Schweiz und Genf (80 niederl. u. 27 ausländ. Vertreter). Den franz. Reformierten wurde „instinctu Jesuitarum" die Teilnahme untersagt. Der Brandenburger schickte keine Vertreter, mit Rücksicht auf seine luth. Untertanen; auch andre Bedenken wirkten mit. Die Anhaltiner wurden nicht geladen, weil man sie für Arminianer hielt.

Den Vorsitz führte der Leeuwardener Prediger Bogermann, ein eifriger Calvinist und Verteidiger der Ketzerstrafen (Uebersetzer der Schrift Beza's, De haereticis a civili magistratu puniendis)[1]. Als besondere Eiferer zeigten sich Sibrandus Lübbert, Prof. in Franeker, und Gomarus, damals in Groningen. Vom 13. Nov. 1618 bis 9. Mai 1619 tagte die Synode in 154 Sitzungen. Die Remonstranten, die auf Beschluss der Synode am 6. Dez. 1618 erschienen, wurden von vornherein als Verklagte behandelt, über die die Synode richten solle. Sim. Episcopius, dem 12 andre zur Seite standen, vertrat unerschrocken ihre Sache. Die von ihnen vorgelegten Sätze s. MÜLLER, Bek. S. LIX ff. Die Verteidigung wurde ihnen aber dadurch unmöglich gemacht, dass sie die calv. Lehre nicht angreifen durften. Da sich die Remonstranten der Synode nicht unterwerfen wollten, diese vielmehr für parteiisch und schismatisch erklärten, wurden sie 18. Jan. 1619 als überführte Lügner fortgewiesen: „dimittimini, ite, ite!" „Gott wird zwischen uns und dieser Synode richten!" (ROGGE, Uytenbogaert II 512). Darauf stellte die Synode, nicht ohne Mühe, da unter den Teilnehmern aus England und Deutschland viele dem calv. Extrem abhold waren, in 5 Capita[2] mit im ganzen 93 Canones die orthodoxe Lehre über partikulare Prädestination fest (immutabile propositum; causa gratuitae electionis est solum dei beneplacitum; non ex praevisa fide aut alia aliqua bona qualitate et dispositione), partikulare Geltung der Erlösung und Unverlierbarkeit der Gnade (doch mit Vermeidung ausdrücklicher supralapsarischer Lehrweise)[3]. Die Zensur über die Arminianer (bei der jedoch die Hessen und die Anglikaner sich zurückhielten, da sie sich kein Urteil über die Personen erlauben könnten) erklärte, dass sie als kirchliche Aufrührer aus allen kirchlichen Aemtern zu entfernen seien. Die Synode lud die Häupter vor und forderte von ihnen die Unterzeichnung der „Acte van Stilstand" (des Versprechens, sich aller kirchlichen Tätigkeit zu enthalten) und verbannte sie, als sie sich dessen weigerten. Ebenso verfuhren dann die Provinzialsynoden, die Klassen und Presbyterien: sie legten den armin. Gliedern die Dortrechter Artikel, event. die Akte vom Stillstand

---

[1] Dagegen hatte schon Anast. Veluanus gelehrt: „de rechte Christenheit en vervolcht niemant" und Uytenbogaert schon als Genfer Student von seinem Widerspruch gegen Beza in diesem Punkte keinen Hehl gemacht.

[2] 1. De div. praedestinatione; 2. de redemptione; 3. 4. de conversionis modo; 5. de perseverantia sanctorum.

[3] Aus den andern Beschlüssen notieren wir: Beschluss einer neuen Bibelübersetzung; dabei (gegen Gomarus) Beibehaltung der Apokryphen, aber als Anhang hinter dem NT; Ausschluss des Laodicenerbriefes; Verfügungen über Haus-, Schul- und Kirchenkatechisationen (Heidelb. Kat.); in singulis pagis scholas constituendas im Interesse der Kirche; Verpflichtung der Lehrer auf die Kirchenlehre; Verhandlungen über die Vorbereitung der Theologen aufs Amt (5—6jähr. Studium erwünscht, Anstellung von Lehrern der „Theol. practica" wird gefordert).

vor und verbannten sie dann. Nur ausserordentlich wenige verstanden sich zu dem geforderten Revers. Die Generalstaaten verjagten die Widerspenstigen.

Mit der Abreise der auswärtigen Theologen und der Erledigung der Sache der Remonstranten löste sich die Synode noch nicht auf; sie tagte weiter als niederl.-nationale Synode und brachte es so noch auf die 180. Sitzung. Sie verhandelte noch über die KO, liturg. Formulare, Reform der Hochschulen und Sonntagsfeier. In der Verfassungsfrage nahm sie im wesentlichen die früher auf der Haager Synode 1586 entworfene einheitliche Gesamtverfassung an. Diese erhielt aber nicht die Bestätigung der Generalstaaten. Es kam auch jetzt nicht zu einer allgemeinen, sondern nur zu provinzialer KO. Einheitsband bildete ausser dem Bekenntnis die gegenseitige Beschickung der Provinzialsynoden. Es herrschte aber doch die synodale Verfassung vor; nur bedürfen die aus Deputierten der Klassen gebildeten Provinzialsynoden, um gehalten zu werden, der Genehmigung der Generalstaaten, die auch zwei Kommissare dazu senden.

4. Die Austreibung und Verfolgung der Arminianer gab 1619 Veranlassung zur Entstehung der sogen. Rhynsburger oder Kollegianten durch drei Brüder van der Kodde. Die von der Not gebotene Versammlung der remonstrantisch Gesinnten ohne ihre vertriebenen Prediger führte hier zu prinzipieller Verwerfung des Lehramtes und kirchlicher Bekenntnisse, sowie zur Betonung der Stimme des Geistes: jeder hat das Recht zu reden, den der Geist treibt. Seit 1620 taufen sie zur Aufnahme in die „allgem. Kirche“, denn sie wollen keine Sonderkirche sein, durch völliges Untertauchen. Diese Form kam von ihnen 1643 zu den in England gebliebenen Brownisten (o. S. 358 f.) und von diesen zu den Baptisten. Remonstrantische und mennonitische Gemeinden lieferten ihnen Mitglieder. (JCvSlee, De Rijnsburger Collegianten. Haarlem 1895. HCRogge in RE 10, 643 f.)

5. Die vertriebenen Häupter der Arminianer (Episcopius, Uytenbogaert) fanden jetzt Zuflucht in Brabant, besonders in Antwerpen, also unter spanischer Herrschaft; nachher einige auch in Frankreich 1621, obgleich die Calvinisten dort 1620 die Dortrechter Beschlüsse angenommen hatten. Armin. Kolonisten fanden seit 1619 bei Herzog Friedrich III. von Holstein-Gottorp Aufnahme, gegen den Einspruch seines Hofpredigers Fabricius, und gründeten 1621 Friedrichstadt [1]. Aber auch in Holland liess mit Moritz' Tode 1625 die Strenge gegen sie nach, als dessen Bruder Friedrich Heinrich folgte. Man duldete ihre Versammlungen, liess sie 1630 in Amsterdam eine Kirche bauen und 1634 ein Gymnasium (Seminar) zur Bildung ihrer Religionslehrer errichten, an dem eine Reihe berühmter Gelehrter gewirkt hat: zuerst Episcopius selbst. Dieser hatte alsbald ein von den Predigern seiner Partei gebilligtes Bekenntnis (Confessio sive declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, 1622; opp. II 2, 69) [2] aufgesetzt, aber unter ausdrücklicher Verwahrung gegen symbolische Verpflichtung [3]. Neben ihm war Uytenbogaert für die kirchliche Organisation von bedeutendem Einfluss (KO v. J. 1633). Presbyteriale Synodalverfassung wurde durchgeführt; alljährlich wechselt die Synode

---

[1] RKayser, Die Anfänge der Toleranz in Holstein, in MComGes. 10. 34 ff.

[2] Auch bei Benthem p. 660—821.

[3] Ueber den Widerspruch einiger remonstrantischer Geistlichen gegen jedes Symbol s. Rogge III 38.

zwischen Amsterdam und Rotterdam ab. Im Vergleich zu der geringen Zahl ihrer Gemeinschaft (1841 20 Kirchen und 6 Filialen) ist die ihrer grossen Theologen und Gelehrten sehr bedeutend: Hugo Grotius (Opp. theol. Basel 1732), Gerh. Joh. Vossius (S. 421), Curcellaeus, Limborch, Clericus, Wettstein.

Sie haben als ein wissenschaftlich befreiendes Ferment gewirkt. Ihre Opposition gegen die calvinische Prädestinationslehre beruhte auf dem Protest gegen dogmatischen Orthodoxismus und dessen Ausschliessung des theol. Fortschrittes überhaupt, auf einer weit geringeren Wertung der begrifflichen Fixierung der Glaubenslehre und der Neigung, aus dem Spekulativen sich auf das religiös Praktische und Moralische zurückzuziehen, aus den Lehrdifferenzen auf das Gemeinchristliche, freilich mit der Gefahr verflachenden Moralisierens. Der Geist des Erasmus wirkt unter ihnen fort, und den Schriften Butzers wendet sich ihr Interesse zu (vgl. GJVossius Epp. Augsb. 1691 Bl. 447). Grotius hat die Bedeutung, die Exegese aus den Fesseln der Dogmatik befreit zu haben. Wie sie den schroffen Augustinismus verliessen und daher den Gegensatz gegen die kath. Lehre abschwächten [1], so wurden auch bald Abschwächungen in der Trinitätslehre bemerkbar [2], und obwohl sie sich noch im 17. Jh entschieden gegen den ihnen imputierten Socinianismus verwahrten, so traten sie doch auch zu diesem in ein freundlicheres Verhältnis, da die dogmatisch spekulativen Differenzen hier ihr Gewicht verloren.

6. Für die orthodox ref. Kirchen bedeutete die Dortrechter Synode, die auch gegenüber dem Luthertum die Schranken befestigte [3], die Grundlage für eine in diesen strengen Formen sich entwickelnde Scholastik. „Man fing an, nicht mehr den Glauben zu bekennen, sondern das Bekenntnis zu glauben.“ Eine stattliche Reihe von Dogmatikern (Gomarus, Maresius, Maccovius, Gisb. Voetius † 1676) entwickelten calv. Orthodoxie, liessen übrigens weder tüchtige Sprachkenntnisse noch auch den Beweis geistlichen Lebens vermissen. Der „Präzision“ in der Lehre entspricht hier die „Präzision“ im sittlichen Leben; diese nimmt das Gepräge einer streng gesetzlichen Lebenshaltung an (strengste Sonntagsfeier, Enthaltung von den sog. Adiaphora).

Aus den Kämpfen mit dem Arminianismus erklärt es sich, dass der harmlose Versuch des Prof. Moyse Amyraut in Saumur (Traité de la prédestination 1634) [4], viele Bedenken, namentlich in Holland und in der Schweiz, erregte, da er die Dortrechter Lehre stützen wollte durch Hinzunahme einer

---

[1] Vgl. ausser den Vorwürfen, die schon 1643 J. Seyffert Adv. H. Grotium papistam schleuderte (Schelhorn, Amoen. V 262), die übers Ziel hinausschiessende Schrift von CBroere, H. Grotius' Rückkehr zum kath. Gl. Trier 1871.

[2] Schon Episcopius ist entschiedener Subordinatianer, aber zugleich Gegner der Socinianer.

[3] Ausser den Niederlanden nahmen die Schweiz, Pfalz, die franz. Kirchen und die englischen Puritaner die Beschlüsse an.

[4] Ferner: Doctrinae Calvini de absol. reprob. decreto defensio 1641, und Specim. animadversionum in exercitationes de gratia univ. 1648. Gegen ihn Petrus Molinaeus in Sedan, Friedr. Spanheim in Leiden u. a.

gratia universalis hypothetica (sub conditione fidei), nach welcher Gott allerdings das Heil aller wollte, wenn nur alle glauben könnten, bei der aber doch das tatsächliche Heil der Menschen lediglich auf den realen Partikularismus der göttl. Gnadenwahl gegründet bleibt[1]. Die Schweizer, die ihre Studenten von der auch sonst ihnen Bedenken erregenden Univ. Saumur (vgl. Cappellus o. S. 421) zurückriefen, warnten die franz. Theologen vor der bedenklichen Neuerung. Da diese nicht einschreiten wollten, ging Genf mit einer neuen Bekenntnisschrift voran, Basel folgte 1662 mit einem Syllabus controversiarum (Verf. der Basler Antistes und Prof. Lukas Gernler). 1675 aber verfasste J. Heinr. Heidegger in Zürich die Formula consensus (KMüller. Bek. 861 ff. RE 7, 647 ff.), die massvoll in der Form ohne persönlichen Angriff nur die rechte Lehre schützen will. Gott hat keinen univers. Ratschluss, sich aller zu erbarmen, gefasst, Christus ist nur für die Auserwählten gestorben[2]. Vergeblich stellte ihnen der Gr. Kurfürst vor, wie sehr dieser „Consensus" den Frieden zwischen Reformierten und Lutheranern störe: man antwortete höflich ablehnend, doch gaben Basel u. Schaffhausen, später auch Genf, die Verbindlichkeit dieser Formula auf.

6. Die Ireniker und G. Calixt.

Quellen u. Literatur: ADeDominis, De republ. ecclesiastica. Lond. 1618 (schon vor seiner Flucht geschrieben). Causae profectionis suae 1616 bei Struve, Bibl. libr. rariorum I 116 ff. Jenae 1719. Gegen ihn Censura facult. theol. Parisiensis 1618. Sein Leben: JHMErnesti, Ueber das Recht der Hierarchie auf Censur. Lpz. 1829. Reusch, Der Index. II 401 ff. Benrath in RE 4, 781 ff. FJunii, Opp. I 677—762. Gen. 1607. Treuherz. Vermahn. der Pfälz. Kirchen in Goldast, Polit. Reichshändel S. 894 ff. Frankf. 1614. Ney, Pareus in RE 14, 689. Flücke, Ueber Alter, Verf., ursprüngl. Form . . . des Friedensspruches In necessariis etc. Gött. 1850; ders., StKr 1851, 905 ff. GBossert in Beil. d. Staats-Anz. f. Württ. 1906, 321 ff. Leipz. Rel.gespräch: Hauck in RE 11, 363. Duraeus: Dict. of Nat. 16, 261 ff.; Tschackert in RE 5, 92 ff.; Tollin in GBl. f. St. u. L. Magd. 1897, 227 ff. ELThHenke, G. Calixt u. seine Zeit. 2 Bde. Halle 1853/60: HSchmid, G. d. synkretist. Streitigk. Erl. 1846; WGass, G. Calixt u. d. Synkretismus. Bresl. 1846. Calixts Briefw., herausg. von Henke. Halle 1833; dazu zwei Nachträge 1835/40.

1. Es fehlte jetzt auch nicht an Stimmen, die angesichts der

[1] Gratia objectiva offert hominibus id quod est credendum; subjectiva mentem ita comparat, ut admittere atque amplecti queat id quod offertur. Illa exposita patet omnibus, haec paucis indulgetur, ex electionis proposito descendit. Betreffs dieser partikularen Erwählung stimmt Amyraut mit seinen calvinistischen Kollegen völlig überein; er weicht nur ab, indem er den Universalismus des Todes Christi für alle, falls sie glauben, und ebenso den universalistischen Heilsrat Gottes bei Christi Sendung in die Welt behauptet: eine „Synthese des bloss idealen Universalismus zum festgehaltenen realen Partikularismus",

[2] Hier auch im Kan. 1—3 die schärfste Inspirationslehre: auch Hebraicus V. T.i codex ist θεόπνευστος tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem.

dringenden Notlage der Protestanten und der Nachteile der Streittheologie für das prakt. Christentum sich um Herstellung friedlicher Gesinnung und um Zurückdrängung des Hadergeistes bemühten. Zwar erschienen alle irenischen Bestrebungen, die den Gegensatz zwischen Rom und der Reformation mildern oder überbrücken wollten, wie sie früher noch möglich gewesen waren, bei der dogmatischen Verfestigung und dem polemischen Eifer beider Parteien völlig aussichtslos.

Mehrere Religionsgespräche zwischen Jesuiten und Protestanten dienten nur noch dem Zweck, Konvertiten zu machen. Als der EB von Spalato, Marcus Antonius de Dominis, mit Ideen hervortrat, wie sie kurz zuvor Cassander (o. S. 374) geltend gemacht hatte, zerfiel er sofort mit dem gegen alle Friedensanwandlungen gepanzerten nachtrident., jesuit. Katholizismus; er flüchtete nach London, trat hier zur anglik. Kirche über, besorgte dort die erste Ausg. von Sarpi's G. d. Trid. Konzils, wurde aber durch Gregor XV. nach Rom zurückgelockt, um dort erst nach öffentlicher Kirchenbusse absolviert, dann wieder verhaftet zu werden. Er starb 1624 im Gefängnis, seinen Leichnam verbrannte der Henker. Zeigten sich die Jesuiten gelegentlich den Lutheranern freundlich, so geschah es nur, um sie gegen die Calvinisten zu gebrauchen und die innere Spaltung des Protestantismus offen zu halten.

2. Aber auch zwischen den beiden evg. Parteien war nach der Trennung sowohl Einigung wie billige Anerkennung einer breiten gemeinsamen Basis und daraufhin ein Zusammenwirken in gemeinsamen Interessen ausgeschlossen. Der im Luthertum herrschende Geist zog aus den dogmatischen Aufstellungen der Calvinisten sofort ungeheuerliche, gehässige Konsequenzen, um die seelenverderblichen Irrtümer dieser grell zu beleuchten. Im grossen und ganzen war auf ref. Seite mehr Geneigtheit und ein gewisser politischer Trieb vorhanden, in den Lutheranern Brüder, wenn auch mit einigem papistischen Sauerteig behaftete und noch nicht gründlich genug reformierte, anzuerkennen.

Lutherischerseits ist zur Charakteristik des herrschenden Geistes (vgl. o. S. 299) an Polyc. Leysers Schrift „Ob, wie und warum man lieber mit den Papisten Gemeinschaft halten solle, denn mit den Calvinisten“ 1602 (von Hoë 1620 zur Rechtfertigung der kursächsischen Politik neuaufgelegt) zu erinnern; selbst Joh. Gerhard schreibt: Talis est spiritus Calvinianus, quo si qui ducuntur, non possunt aliter quam mentiri, calumniari et garrire (Vita p. 531) [1]. Irenische Stimmen fehlten zwar nicht, kamen aber nur selten zu Gehör. (Un-

[1] Vgl. ferner JohModest, Beweis aus hl. Schrift, dass die Sakramentierer nicht Christen sind, sondern getaufte Juden und Mahometisten. Jena 1586. PhilNicolai, Kurzer Bericht von der Calvinisten Gott und ihrer Rel. Frankf. 1597. Hoë von H., Augenscheinliche Probe, wie die Calvinisten in 99 Punkten mit den Arianern u. Türken übereinstimmen. 1621. JohHimmel, Calvino-Papismus. Jena 1622; Calvinismus s. Collegium Anti-Calvinianum. Jena 1634.

erschrocken kritisiert Joh. Val. Andreae in seinem Menippus 1617 die beliebte Ketzermacherei: je ernster jemand die eigne Sünde hasst, um so nachsichtiger wird er gegen den frater errans vel dissentiens; je kenntnisreicher, um so milder! Meyfart, De concilianda pace inter eccles. per Germ. evang. 1628 u. 36, beleuchtet ernst die Beweggründe, die den Frieden unter den Theologen hindern, und beschreibt die sittl. Eigenschaften, die erforderlich seien, um den Frieden zu fördern. Der luth. Prediger Christoph Donauer in Regensburg veröffentlicht 1610 „Moderations-Motive wegen der übelgenannten Lutherischen und Calvinischen“: es handle sich doch eigentlich nur um ein den Laien unfassliches Schulgezänk, um gehässige Konsequenzmacherei in der Kanzelpolemik; in der Todesstunde bleibe doch nur bestehen, worin beide Konfessionen einig seien.) Häufiger auf ref. Seite. Bei dem Mömpelgarder Gespräch 1586 fordern die Calvinisten, dass, quum in fundamentis Christianae religionis . . . inter nos adversus Pontificios conveniret, nicht nur alle Bitterkeit und alle Invektiven unterbleiben sollten, sondern auch ut datis citra diversarum sententiarum praejudicium adversus communem hostem fraternitatis dextris concordiae conciliandae studeretur — aber erfolglos [1]. Auch später wieder suchten die franz. Calvinisten den Lutheranern entgegenzukommen: zu einer Union unter allen ref. Kirchen sollten auch diese herangezogen, ein Konsensusbekenntnis festgestellt und alle Polemik verpönt werden — Synode zu Tonneins 1614 —; aber der Kampf auf ref. Seite gegen den Arminianismus und die dadurch auch hier beförderte orthodoxistische Tendenz (Dortrechter Synode) waren der Fortsetzung solcher Bestrebungen ungünstig. Gleichwohl erklärte noch die Synode von Charenton 1631 die Lutheraner für rechtgläubig und wollte ihnen Zulassung zum Abendmahl gewähren. Auch Amyraut predigte eindringlich die Möglichkeit einer Verständigung mit den Lutheranern, mit denen man in der Wurzel der relig. Fragen stets einig sei. Aehnliche irenische Tendenzen regten sich in Deutschland besonders in der Pfalz. Franc. Junius in Heidelberg (Du Jon aus Bourges) schrieb 1592 ein Eirenicum de pace ecclesiae catholicae inter Christianos, quamvis diversos sententiis, religiose procuranda. 1606 folgte die „Treuherzige Vermahnung der Pfälzischen Kirchen, an alle andre Evang. Kirchen in Teutschland: dass sie doch die grosse Gefahr, die ihnen sowohl als uns vom Papsttum fürstehet, in acht nehmen, und die inheimische, unnötige, oder ja nunmehr gnugsam erörterte Streite dermaleins christlich und brüderlich mit uns aufheben und hinlegen wollen“. Hier werden die Abweichungen der Lutheraner zwar für „Irrtümer“ erklärt, aber für solche, „die man um christlicher Liebe willen zu gut halten solle“. Besondere Erwähnung verdienen die Bemühungen des David Pareus (Prof. in Heidelberg, † 1622), der in seinem Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda 1614, einen pius syncretismus (= conventio amicabilis) der Evangelischen gegenüber dem gemeinsamen Feinde empfahl. Nichts dürfe kirchlich verpflichtend sein, was nicht mit Notwendigkeit aus der hl. Schrift hervorgehe; in den Fundamentalartikeln aber seien die Evangelischen einig. Nur die Theologen stünden dem Frieden im Wege. Hütter (Irenicum vere christianum 1616) u. a. wiesen diese Bruderhand schroff zurück.

3. Zunächst nur im Blick auf den Hadergeist im eignen Lager, nicht mit direkten Unionstendenzen schrieb Rupertus Meldenius (der Schulmann Peter Meiderlin in Augsburg) seine Paraenesis votiva pro pace ecclesiae ad

[1] Friedländer, Beiträge zur Ref.-G. S. 161.

theologos Aug. Conf. (s. l. et a., 1626). Er leitet die zahlreichen Verluste des Protestantismus durch Abfall seiner Glieder in erster Linie von der unseligen Streitsucht her, die viele einfache Seelen irre mache: wo denn überhaupt Sicherheit zu finden sei, wenn die doctores in den angeblich wichtigsten Fragen erbitterten Streit führten; damit werde dem Antichrist die Pforte geöffnet. Er mahnt, die praktischen Interessen der Frömmigkeit nicht aufs Spiel zu setzen. Hier der Spruch: in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque charitas.

Als sich 1631 unter dem Einfluss der polit. Lage (Restitutionsedikt) die protest. Stände in Leipzig zusammenschlossen, wurde auch eine Verständigung zwischen Lutheranern und Reformierten (Leipziger Religionsgespräch: Kursachsen [Hoë], Brandenburg [Bergius] und Hessen) versucht; man verhandelte wenigstens ohne Leidenschaftlichkeit und mit dem Bemühen, zu konstatieren, wie weit man einig sei (NIEMEYER S. 653 ff.). Man enthielt sich wenigstens in der nächsten Zeit der gehässigen Streitschriften. Dann griff auch der schottische Presbyterianer (später Anglikaner) Joh. Duraeus (früher Prediger der engl. Kaufmannsgemeinde in Elbing, darauf in England, wo er für seine Gedanken bei den Latitudinariern Anklang fand, dann seit 1631 in zahllosen Reisen und Verhandlungen auf dem Kontinent) mit wohlgemeinten Vorschlägen zur Förderung des kirchlichen Friedens ein, die nicht synkretistisch auf Verschmelzung der Konfessionen, sondern auf Herausstellung und Betonung der Uebereinstimmung im Fundamentalen und auf Hervorhebung der praktischen Zwecke der Frömmigkeit abzielten. Doch stiessen sie bei den Führern der Lutheraner auf Misstrauen und Widerwillen (z. B. Nic. Hunnius, Sup. in Lübeck, Ministerii Lubecensis theologica consideratio pacificatoriae transactionis a Duraeo tentatae). Gleichwohl setzte er unermüdlich seine irenischen Bemühungen fort; † 1680 zu Kassel. In ähnlicher Tendenz wirkte in England sein Freund, der deutsch-engl. Kaufmann Sam. Hartlieb in verschiedenen Schriften 1641 ff. (vgl. FALTHAUS in HTb 6. F. 3, 212, 220 ff.).

4. Verständnis hatte Duraeus bei der Universität Helmstedt gefunden. Denn hier war inzwischen durch Georg Calixt mit weitem Blick und freierer theol. Bildung eine Revision des von dem orthodoxen Luthertum aufgeführten Systems vorgenommen worden, die ihn dessen Schranken im Interesse der Wiedervereinigung der getrennten Glieder der Kirche Christi durchbrechen und nach den Grundlagen für ein ökumenisches Christentum ausschauen liess. Melanchthonische Traditionen, persönliche Bekanntschaft mit hervorragenden Gliedern andrer Konfessionen und der aus der Enge des konfessionellen Horizonts hinausführende Einfluss ernster geschichtlicher Studien verbanden sich in ihm zu einer seine luth. Zeitgenossen überragenden, aber auch ihr Misstrauen wachrufenden irenischen Stimmung, die nach einer Consensus-Basis zur Verständigung unter den feindlichen Konfessionen suchte.

Georg Calixt (Callisen), 1586 im schleswigschen Dorfe Meddelbye (bei Tondern) geboren, Sohn eines Pfarrers, der noch Mel.s Schüler gewesen war, hatte seine Bildung der Univ. Helmstedt zu danken, die in Dan. Hofmann

einen, zwar die Ubiquitätslehre ablehnenden, aber Luthers Kampf gegen Aristoteles erneuernden, streitlustigen Theologen (RE 8, 216 ff.), aber daneben in Joh. Caselius [1] einen Humanisten alten Schlages mit vielseitigen geistigen Interessen und in Corn. Martini einen tüchtigen Aristoteliker bot. Besonders von letzterem angezogen, empfing er hier bereits die Anregung zu histor. Forschung, besonders zu gründlichem Studium der Kirchenväter. Mehrjährige wissenschaftliche Reisen in Deutschland, Holland, England und Frankreich erweiterten seinen Blick, brachten ihn mit kath. wie ref. Theologen in nähere Berührung und lehrten ihn Theologie und Kirchentum andrer Konfessionen unbefangen kennen und würdigen, wenn er auch die religio pontificia vel Jesuitica, mit welcher kein Staat bestehen könne, stets als unversöhnliche Gegnerin beurteilte. Von 1614 bis zu seinem Tode (1656) wirkte er an der Helmstedter Univ. als ein Prof. der Theologie von steigendem Ruf seiner Gelehrsamkeit und schulebildendem Einfluss auf zahlreiche Studierende.

Was ihn von seinen zünftigen Kollegen unterschied, war zunächst die irenische Stimmung, die ihn nicht nur in der eignen Konfession, sondern auch ausserhalb derselben gläubige, aufrichtige Christen anerkennen und schätzen liess. Zwar hält er (mit geringen melanchthonischen Ermässigungen der orthodoxen Dogmatik) an der luth. Lehre fest, aber Katholische und Reformierte wie Lutheraner sollen erkennen, dass sie in der ihnen gemeinsamen Glaubenssubstanz das Wesentliche besitzen. Er wünscht, dass dies Gemeinsame als allein heilsnotwendig anerkannt werde; auf Grund dieses grossen Consensus möge der Hass der Christen unter einander verstummen: Sache der Theologen wird es dann sein, den mannigfachen Dissensus der Konfessionen zu diskutieren und womöglich zum Ausgleich zu bringen.

Er knüpft dabei an Mel.s Gedanken an, der sich ja stets zu dem consensus catholicae ecclesiae bekennt, wie er in der hl. Schrift enthalten sei und bestätigt werde durch die testimonia temporum Apostolorum et proximorum et quorundam eruditiorum scriptorum (CR 21, 342). Calixt vertritt diese Gedanken gerade in der Polemik gegen Rom, um damit den über jenes Gemeinchristliche hinausgreifenden röm. Sonderlehren ihr Gewicht zu entziehen. Aber es wurzeln auch diese Gedanken in der irrigen Anschauung, als wenn es sich zwischen Protestantismus und Katholizismus um einen grossen übereinstimmenden Unterbau handle, auf dem dann beide Konfessionen nur verschieden weiter bauten.

5. Ferner vertritt er den Gedanken der Fortbildungsfähigkeit auch der luth. Theologie der Selbstzufriedenheit gegenüber, die ein vollkommen Fertiges schon zu besitzen meinte. Der geschichtliche Zug seiner Studien führt ihn weiter dazu, der Exklusivität des prot. Schriftprinzips die Tradition der alten Kirche ergänzend zur Seite zu stellen und diese wirksam gegen die röm. Kirche selbst zu kehren. Die Kirche als Ganzes hat die Verheissung, nicht zu irren. Je mehr sie zerspalten ist, desto mehr verwischt sich in ihr die Grenze von Wahrheit und Irrtum; daher ist der alten ungeteilten Kirche eine besondere Autorität für Feststellung des Fundamentalen im Christentum beizumessen; dem altkirchlichen consensus quinquesecularis, der den Laien im Symb. apostolicum sich darstellt, ist sein Ansehen als eines Einheitsbands für alle Christen zuzuerkennen. Von diesem Consensus der alten Kirche aus

[1] Vgl. Claussen in Gymn. Progr. Altona 1900; Koldewey in ARG 1, 337 ff.

bekämpft er den Sozinianismus, aber auch nicht minder energisch, gelehrt und scharfsinnig, kath. Verteidigungen des Papsttums [1].

Zieht ihm diese Ergänzung des Schriftzeugnisses durch die altkirchliche Tradition schon den Vorwurf des Kryptokatholizismus zu, so verzeiht man ihm noch weniger, dass er in den Calvinisten trotz aller Entschiedenheit, mit der er die luth. Sonderlehre gegen sie verficht, doch nahestehende Brüder erblickt, mit denen man in allem Fundamentalen einig sei. Auf dem Thorner Religionsgespräch (o. S. 366) musste er es daher erleben, von der hitzigen Orthodoxie Hülsemanns und besonders Abr. Calovs geradezu als Glaubensgenosse abgewiesen und auf die Seite der Reformierten als deren Berater hinübergedrängt zu werden. Seine histor. Forschungen (dogmengeschichtliche Monographien), seine Herübernahme der Ethik, der er als theologia moralis 1634 gesonderte Darstellung widmete, aus der praktischen Philosophie in die theol. Behandlung, seine scharfe Scheidung des auch schon für die Philosophie von dem erst durch Offenbarung Erkennbaren, seine dogmatisch unbefangenere Behandlung des AT.s [2], seine Betonung guter Werke als Bedingung der Frömmigkeit, endlich seine theoretisch und praktisch veränderte Stellung besonders dem Calvinismus gegenüber machen ihn zu einem Neuerer, der in seiner Schule (Konrad Hornejus [RE 8, 357 ff.], Joachim Hildebrand, Ulrich Friedrich Calixt, H. Conring) hoch verehrt wurde und Fortsetzer, aber bald mit sinkender wissenschaftlicher Kraft, fand, der wohl heilsame Korrekturen seiner Zeit gab, aber doch den Punkt nicht traf, der seiner Arbeit reformatorische Bedeutung hätte geben können. Er strebt aus dem wissenschaftlich Komplizierten zum Einfachen, aus der Theologie zum religiösen Gut [3]; aber er greift doch nur nach einer älteren, und zwar kath. Formulierung, deren Anerkennung gerade den Erwerb, den die Reformation gebracht hatte, wieder verdunkelt haben würde.

Viertes Kapitel.

Einfluss der Reformation auf Sittlichkeit und Bildung.

Literatur: Die Anklagen besonders gesammelt von DÖLLINGER, Die Ref., und JJANSSEN, G. des deutschen Volkes. Bd. IV u. VI. — PDREWS, D. evg. Geistliche. Jena 1905. GKAWERAU, Der Einfluss der Ref. auf das relig. u. sittl. Leben in Deutschl. Lpz. 1899; ders., Das Bild des evg. Geistl. in der Lit. d. 16. Jhrhs; in DevBl. 1901, 513 ff. KÖHLER, Die Bestrebungen der evg. Fürsten des 16. Jhs zur sittl. Erneuerung des Volkslebens in ZhTh 45, 266 ff. UHLHORN, Christl. Liebestätigk. III. GBOSSERT, Die Liebestätigk. d. evg. K. Württ.s. Stuttg. 1906. WKAWERAU, Die Ref. u. die Ehe. Halle 1892. SOLDAN-HEPPE, G. der Hexenprozesse,[2] 2 Bde. Stuttg. 1880. HARTFELDER, Mel.s Aberglaube in HTb 6. F. VIII. HANSER, Deutschland nach dem 30jährigen Kriege S. 285 ff. Lpz. 1862.

[1] Besonderes Aufsehen erregte seine gelehrte Bestreitung des Zölibats, De conjugio clericorum. Helmst. 1631.

[2] Auch eine freiere Fassung der Inspirationslehre wird bemerkbar; vgl. THOLUCK, Das kirchl. Leben I 32.

[3] WGASS nannte es „die Auflehnung der religiösen gegen die dogmatische Seligkeit“ (Calixt S. XI).

ARHAMM, Hexenglaube u. Hexenprozesse, vorn. in den braunschw. Landen. Wolfb. 1882. ZÖCKLER in RE 8, 30 ff.; RIEZLER, G. d. Hexenproz. in Baiern. Stuttg. 1896; WKÖHLER in ThLZ 1901, 617 ff. MOSBORN, Die Teufelslit. des 16. Jhs. Berl. 1893. RCALINICH, Aus dem 16. Jh. Hamb. 1876. HBECK, Die Erbauungslit. d. evg. K. Deutschlands. I. Erl. 1883. HHOLSTEIN, Die Ref. im Spiegelbild der dramat. Lit. des 16. Jhs. Halle 1886.

1. Von den verschiedensten Seiten her, von Katholiken wie von Wiedertäufern und Separatisten, ist gegen die Reformation die Anklage erhoben, sie habe gute Sitte und Zucht gestört, das charitative Leben lahmgelegt, ja auch Wissenschaft und Kunst in ihrer Entfaltung gehemmt. Mancher hat sich enttäuscht wegen des Ausbleibens der guten Früchte von L.s Sache wieder abgewendet und dann die evg. Glaubenspredigt als Ursache des Schadens angeschuldigt. Und L. selbst hat, gegen das Ende seines Lebens in zunehmendem Masse, über das evg. Volk oft und scharf Klage geführt; auch Mel.s Schriften sind reich an ähnlichen Klagen, und es ist leicht, aus der evg. Predigliteratur ein düsteres Bild von Verrohung und Verwilderung, Sittenverfall und Zügellossigkeit zu gewinnen. Gewiss, tiefe Schäden sind unverkennbar. L.s Glaubenspredigt ist von einer grossen Menge als das Mittel, bequem sich mit Gott abfinden zu können, als ein „Zechen auf Christi Kreide“ (DÖLLINGER I 212) missdeutet worden; mit dem Aufhören des Ausblicks auf Lohn und Verdienstlichkeit der Werke ist jener Trieb, mit Werken sich Seligkeitsgarantien zu schaffen, vertrocknet, aber auch die Liebe als selbstlose Frucht des Glaubens ist bei vielen ausgeblieben. Kein Wunder; denn neue, zumal höhere sittliche Motive treten nicht sofort in demselben Masse in Wirksamkeit als die alten, die von ihnen verdrängt sind. Es kommt eine Zeit, in der die alten schwinden, die neuen aber nur bei wenigen ihre Kraft äussern. Der Sauerteig wirkt erst allmählich.

Aber es wäre unbillig, nach solchen Klagen und Anklagen allein das Urteil zu bilden. Was private Liebestätigkeit geleistet, darüber fehlen im allgemeinen die Quellen. Wo aber Urkunden erhalten und durchforscht sind, wie jetzt durch BOSSERT betreffs der Wirksamkeit des grossen „Kirchenkastens“ in Württemberg geschehen ist, da zeigt sich doch ein erfreuliches Bild. Wir sehen hier eine weitherzige Fürsorge für die Nöte der Glaubensgenossen, der Exules Christi, der Kriegsgefangenen, der Konvertiten, eine rege Tätigkeit für die Versorgung des eigenen Landes mit Aerzten und Apothekern, für Erbauung von Krankenhäusern, für die Heranbildung von Kirchen und Schuldienern und eines tüchtigen Beamtennachwuchses. Freilich war bei der Verflochtenheit der Kirche mit dem Staat auch nicht zu verhindern, dass fürstliche Willkür kirchliches Gut gelegentlich auch für persönliche Zwecke in Anspruch nahm.

Jede Kirchenumwälzung ferner, die einem Volke kirchliche Sitte und kirchlichen Brauch nimmt, wirkt auf die Menge desorganisierend, da Tausenden diese Sitte das Surrogat für bewusstes religiöses Leben gewesen war. So haben namentlich die Gebiete, die während des 16. Jhs mehrfache Religionsveränderungen hin und her und auf fürstliche Anordnung durchlebt haben, eine schwere Einbusse an kirchlichem Halt erfahren[1]. Die Richtung auf dogmatische Kontroverse, welche die Reformation so bald nahm, hat viel religiöse

[1] Vgl. z. B. für die Oberpfalz: WITTMANN, G. d. Ref. in der Oberpf. S. 71. 101 ff. Für Anhalt: DUNCKER, Anhalts Bekenntnisstand S. 138, 165, 181, 224 u. ö. SCHNORR, E. Alberus S. 18.

Kraft aufgezehrt, Predigt und Jugendunterricht auf unfruchtbare Bahnen getrieben und eine Orthodoxie erzeugt, die nur zu oft eine Karrikatur des wahren Christentums war [1].

2. Die neuen Landeskirchen mussten anfangs mit sehr mangelhaft vorgebildeten Geistlichen sich begnügen: und L. hat sich mannigfach damit beruhigt, dass Mängel im Wandel leidlicher seien, als Mängel „in Glauben und Lehre" (EA 8², 142). Besonders auf luth. Seite macht sich eine Unterschätzung der sittlichen Qualifikation fürs geistl. Amt mehrfach bemerkbar (GERMANN, J. Forster S. 118, 135). „Was sagst du mir vom Leben? Die Lehre haben wir lauter und rein", lässt G. Witzel (Dialogorum libri tres, Lips. 1530 Bl.B 4b) den evg. Geistlichen sprechen. Und die Nationalsünde der Trunksucht findet auch bei ernsten Männern eine schnelle Entschuldigung: Gott werde wohl ein Auge zudrücken, zumal wenn man sonst rechtgläubig sei (LÖSCHE, Mathesius I 610). Namentlich die Landgeistlichkeit rekrutierte sich anfangs auch aus dem Handwerkerstande und blieb noch auf lange Zeit in theol. Bildung und in Kultur der Sitten eine Geistlichkeit zweiten Grades.

Unter den ca. 2000 Geistlichen, welche von 1537—60 in Wittenberg ordiniert wurden, kam die kleinere Hälfte von der Universität, ein Viertel aus dem Schulamte; aber daneben erscheinen auch die Tuchmacher, Schneider, Schuster u. s. f. Aber von Jahr zu Jahr wuchs die Zahl der Studierten, und schon 1608 konnte Leonh. Hütter die Behauptung als eine Jesuitenlüge zurückweisen, dass unter ihnen „gemeine Idioten und Laien", ungebildete Handwerker als Prediger berufen würden [2]. Doch klagte noch die kursächs. KO 1580 über Ordinanden, die sich durch Studenten „auf etliche gewisse Fragen (für das der Ordination voraufgehende Examen) abrichten" liessen, und dass die Patrone auf dem Lande ihre Schreiber oder ihre Pädagogen in die Pfarren zu bringen suchten, damit diese dann von ihnen weiter zu allerlei privaten Diensten gebraucht würden (RICHTER, KOO II 430 f.).

Durch die Verehelichung der Geistlichen entstanden soziale und ökonomische Schwierigkeiten; das Einkommen vieler Stellen reichte nicht aus, viel KGut war in den ersten Jahren des Sturmes und Dranges verschleudert, viele Einnahmequellen hörten von selbst auf, und wenig Neigung war in den Gemeinden, den Bedürfnissen ausreichend Rechnung zu tragen. Daher viel Streit zwischen Pastoren und Gemeinden und die Klagen über die Habsucht der ersteren. Daneben trieb namentlich in den luth. Kirchen die Behandlung der Gemeinden als des vom Pastor zu leitenden, erziehungsbedürftigen Volkes und die Hochstellung der Funktionen des Predigtamtes nur zu leicht zu einem

---

[1] Hans v. Schweinichen schreibt vom Herzog v. Liegnitz: „I. F. G. waren gottesfürchtig, Abends oder Morgens, sie waren voll oder nüchtern, beteten sie fleissig." Denkwürdigkeiten, ed. OESTERLEY, S. 16. Vielleicht das schlimmste Beispiel bietet der luth. Poet und Historikus Michael Lindener, der die zotenreichsten Schwankbücher des 16. Jhs schreibt und daneben Savonarolas geistliche Schriften übersetzt, auch sonst als theologischer und asketischer Schriftsteller tätig ist und von sich selbst schreibt: „Derselbige Poet war fromm; aber wenn er einen Trunk hatte, war er ein Unflat." Vgl. ALG 7, 434 ff.

[2] Wittenb. Ordiniertenbuch. Lpz. 1894. RIETSCHEL, L. u. die Ordination S. 83 ff. FRRUDOLPHI, Gotha diplomatica I 162. Frkf. 1717. CALINICH S. 8. MKÖNNECKE, Die evg. KVisitationen in d. Grafsch. Mansfeld II 67.

selbstherrlichen Brauch oder Missbrauch des Amtes und zur Entwicklung eines ungebührlichen Amtsbewusstseins.

3. Aber bei all diesen Schäden darf nicht übersehen werden, was für eine volkserziehende Arbeit tatsächlich durch Predigt, Katechismusunterricht und Beichtstuhl geleistet worden ist. Ob auch in derben Formen und meist hausbacken von Art, ist unter dieser Arbeit ein ehrenfester Bürgerstand herangewachsen. Eine neue kirchliche Sitte hat sich eingebürgert. Ein Volk ist herangezogen, das mit dem Wort Gottes wohl bekannt war, in dessen Häusern feste christliche Hausordnung heimisch war. Die Kommunion, unter dem Papste als KGesetz einmal jährlich zu Ostern gefordert, daher auch fast ausnahmslos nicht öfter begehrt, und wenn öfter begehrt, wohl gar von den Priestern verweigert (KL III 370 ff.), hat jetzt ihren Zwang verloren. Fehlt es daher auch nicht an solchen, die jetzt jahrelang ausbleiben (vgl. z. B. EA 21, 148), so ist doch im ganzen ein gehobenes Verlangen nach der „lieblichen, tröstlichen Speise für die armen, betrübten Seelen“ (EA 4², 495) wahrnehmbar, und eine neue Abendmahlssitte bürgert sich ein, die meist viermal jährlich zum Tisch des Herrn führt (vgl. Apol. 159; Könnecke, Mansf. KVisitationen IV 220). Freilich greift auch bald hie und da Kirchenpolizei ein und belegt das Ausbleiben vom Gottesdienst mit Strafen; die neue Sitte wird dem Volk mit landesväterlichen Zuchtmitteln anerzogen. L.s Lehre von der Erfüllung des Christentums im Beruf hat die bürgerliche Arbeit innerlich gehoben, nun man nichts mehr von einem höheren Christentum der Vollkommenen, die aus der „Welt“ ausgeschieden sind, wusste. Das eheliche Leben hat sein volles, unantastbares Recht und damit eine neue Weihe empfangen. An Stelle des unreinen Priesterzölibats ist das evg. Pfarrhaus als neue Kulturmacht getreten. Die Herrlichkeit der „lieben heiligen Hauskirche“ und das Lob der christlichen Hausfrau werden in Predigt, Drama und „Ehespiegeln“ dem deutschen Volke vor Augen geführt, und trotz des noch vom Ende des MA her nachwirkenden „Grobianismus“, in dem der Volkswitz der Kneipe, zölibatärer Cynismus und das frivole Treiben humanistischer Poeten sich zusammenfanden, wirken evg. Ideale sittlich hebend auf das häusliche Leben wie auf den öffentlichen Anstand ein. Offenbare Schäden des sozialen Lebens, wie die zahllosen „heimlichen“ Ehen, sind beseitigt, die Bordelle abgeschafft[1]. Der berufsmässige Bettel wird bekämpft[2], neue Armenordnungen werden geschaffen, und auch in die kath. Kirche wirken diese reformat. Gedanken fördernd hinüber (Lud. Vives über städt. Armenpflege 1526; ferner StKr 1894, 339 ff.). Mit dem Uebergang der KVerwaltung auf die Obrigkeiten ist diesen die Fürsorge auch für die sittliche und religiöse Wohlfahrt ihrer Untertanen aufs Gewissen gelegt.

[1] Wirksam vergleicht Vergerius 1562 die günstigen Zustände im prot. Deutschland mit der in Rom selbst heimischen und von den Päpsten geduldeten und besteuerten gewerbsmässigen Unzucht. Hubert, Verg.s publiz. Tätigk. S. 200. Man erinnere sich ferner der Schilderung, die Aeneas Sylvius von den sittlichen Zuständen des kath. Wien im 15. Jh gegeben hat, ZhTh 45, 267, um den rechten Massstab für Vergleiche zu gewinnen. — Eine höchst lehrreiche Kontroverse über die Zulässigkeit der Tanzvergnügungen führten schon 1543 ff. M. Ambach und J. Ratz, s. Bl. f. württ. KG 1893, 43 ff.

[2] Sehr beachtenswert ist die Schrift des AHyperius, De publica in pauperes beneficentia, in seinen Opuscula I, vgl. KFMüller, Hyperius S. 96 ff. Kiel 1895.

Die Landesgesetzgebung arbeitet meist sehr energisch zum Schutz des kirchlichen Lebens (z. B. durch Sonntagsverordnungen) und zur sittlichen Erziehung des Volkes. Schrecklich verwüstend hat dann der 30jähr. Krieg gewirkt.

4. Nachdem in den ersten Jahren der Reformation die übermächtige relig. Bewegung der humanistisch-wissenschaftlichen gefährlich geworden war, zieht die Reformation selbst den Humanismus als einen wertvollen Gehilfen in ihren Dienst. Die alten Universitäten werden nach Wittenberger Vorbild neu organisiert [1], neue treten hinzu (Marburg 1527, Königsberg 1544, Jena 1548 resp. 1558, Helmstedt 1575, Altdorf 1578, Herborn 1584, Giessen 1607, Rinteln 1619, Strassburg 1621). Wittenberg zählt um 1550 wieder gegen 2000 Studenten. Mel. kann 1540 schreiben: Academiae nunc quidem Dei beneficio omni genere doctrinarum florent, CR III 1068. Und Bischof Pflug klagt dem Papste Paul III.: Scholae Lutheranorum cum privatae tam publicae florent, nostrae frigent plane ac jacent (Epp. Mosellani etc. p. 150 f.). Denn viele höhere Schulen entstehen — bis 1600 sind ca. 150 Gymnasien neu gegründet oder reorganisiert —; ein neues Schulwesen blüht auf, das unter geistiger Aegide Mel.s das reformat. und humanist. Ideal zu verbinden sucht, die pietas und die eloquentia (letztere gedacht als die aus den Klassikern zu gewinnende grammatische Sicherheit und als Sachverständnis, als Befähigung zu richtigem Urteilen wie zu klarem Ausdruck). Dem Territorialkirchentum zur Seite entwickelt sich (in Sachsen seit 1543) ein Territorialschulwesen in den mit Klostergut ausgestatteten Landes- und Fürstenschulen, um das Land im geistlichen und weltlichen Regiment mit tüchtigen Kräften zu versorgen. Württemberg ordnet 1559 sein Landesschulwesen nach einheitlichem Plan: auch hier wandeln sich die Klöster in Gelehrtenschulen. Die deutsche Bibel, Katechismus und Kirchenlied wirken aber auch auf die Volksschulbildung fördernd ein, für die zunächst in den Städten allgemein, auf dem Lande erst langsamer Fürsorge getroffen wurde [2]. Auf den Dörfern begnügte man sich zunächst meist damit, dass der Küster den Katechismus und deutschen Gesang einübte; dann folgte allmählich Lesen, Schreiben, Rechnen nach. L. hatte der Christenheit ein Ziel gesteckt, das ohne Volksschule nicht erreicht werden kann; aber der Weg zu diesem Ziele war nicht mit einem Male zurückgelegt, und die Zeit der obligatorischen Volksschule war noch nicht gekommen. Doch geht Württemberg 1559 hier rüstig voran: jedes Dorf soll seine „deutsche“ Schule haben; und allerorten ist man auf dem Wege dazu begriffen (vgl. kursächs. KO 1580, niedersächs. 1585). In Hessen-Darmstadt ist vor 1600 das Volksschulwesen bereits gut organisiert; schon 1628 darf kein Schulmeister mehr ein Handwerk betreiben (Diehl in ZprTh 22, 219 f.). Im Anfang des 17. Jhs proklamierte der Pädagoge Ratke (Ratichius) das Prinzip der allgemeinen Schulbildung: „Nullus puer aut puella praetereatur“, und die weimarische Schulordnung von 1619 eignete es sich an.

[1] Hartfelder (oben S. 22) S. 506 ff. Ders., Melanchthoniana paedagogica. Lpz. 1892. FCohrs (oben S. 22).

[2] Es ist nicht zutreffend, wenn man L. auf Grund von EA[2] 17, 420 zum Herold des allgemeinen Schulzwanges macht. Dem Zusammenhange nach schärft er nur der Obrigkeit Recht und Pflicht ein, begabte Söhne armer Eltern (im Interesse des Nachwuchses von Predigern u. s. w.) zur Schule anzuhalten und durch Stipendien zu unterstützen. Franz Lambert v. Avignon schreibt die allgemeine Volksschule (wenigstens für die Knaben) 1526 in der Reformatio eccl. Hassiae vor; aber diese Ordnung kam nicht zur Durchführung (oben S. 83).

Einen grellen Kontrast zeigt dagegen das Vorgehen der Jesuitenherrschaft in Baiern gegen die Ausbreitung des Schulwesens in Stadt und Land seit 1578, besonders ihre Abneigung gegen die Volksschule nach dem Prinzip, „der Schulmeister Anzahl so viel tunlich und möglich einzuziehen“ [1].

Es ist viel darüber verhandelt, welche Bedeutung L. in Bezug auf die Entstehung und Verbreitung der neuhochdeutschen Schriftsprache zukomme. Dabei ist die unklare Vorstellung, als wenn er der „Schöpfer“ dieser Sprache gewesen, natürlich abzuweisen. Vielmehr hat sich die gemeinsprachliche Entwicklung vor ihm von der Reichskanzlei unter den luxemburgischen Königen Böhmens aus angebahnt. Das Bildungsübergewicht der von Karl IV. in seinem Königreich angesammelten und gepflegten Kultur machte sich geltend und wirkte vom mitteldeutschen Osten aus einigend in der Schriftsprache weiter. L.s Reformation wird dann aber in dieser Bewegung ein wichtiger Faktor. L. selbst schliesst sich allmählich dieser sprachlichen Entwicklung in Lautstand und Formenlehre an; seine Schriften, die deutsche Bibel voran, machen alsbald ihren mächtigen Einfluss in sprachlicher Beziehung geltend. Der luther. Norden nahm in Anschluss an seine Bibel leichter und schneller als der kath. Süden die neue Schriftsprache an, die unaufhaltsam als Kirchensprache und Sprache des Bücherdrucks die niederdeutsche Schriftsprache verdrängte (hochdeutsche Predigt seit 1603 in Hamburg; letzter niederd. Bibeldruck 1621 in Goslar [2]).

5. War auch der Aberglaube im engeren Gebiet des Kultus und des relig. Verhältnisses des Menschen zu Gott erfolgreich bekämpft, so fehlte doch viel daran, dass er allseitig im Volksleben abgetan worden wäre. Die klare Stellung, die L. dem zeitgenössischen astrologischen Aberglauben gegenüber eingenommen, war schon von Mel. nicht geteilt worden, der vielmehr dem Horoskopstellen u. dgl. eine wissenschaftliche Begründung zu geben bemüht war (CR 11, 261 ff. u. ö.). Auf Monstra und Prodigia, Kometen und andre Himmelszeichen wird allgemein geachtet als auf Zeichen bedeutsamer Geschicke der Menschen; das Wertlegen auf Träume spielt in eines Mel. Leben eine grosse Rolle [3].

Den abenteuerlichsten, grob materialistischen Teufels- und Dämonenglauben übernimmt die Reformation ungebrochen aus dem Mittelalter. Nicht das war dabei das Bedenkliche, dass all sein Glaubenskampf für L.s Erfahrung ein persönlicher Kampf mit den Anläufen des leibhaftigen Satanas war, oder dass gegen die Laster und Unsitten der Zeit als gegen ebensoviel sonderliche Teufel zu Felde gezogen wurde (Saufteufel, Fluchteufel, Eheteufel u. s. f.); aber der Rückgang auf die Schrift brachte auch die Dämonologie der Bibel mit dem dunklen und unheimlichen Volksglauben an Teufelsbündnisse der Hexen und Zauberer, an Wechselbälger, Gespenster, dämonischen Einfluss auf Menschen und Vieh u. dgl. in eine neue kräftige und zähe Verbindung; vgl. Jod. Hocker's Schrift „Der Teuffel selbs“ Ursel 1568, die auch als Einleitung dem dämonologischen Sammelwerk Theatrum diabolorum Frkf. 1569 vorausgeschickt wurde. Nicht umsonst war der Bergmannssohn L. unter den Einflüssen der niederen Volksmythologie aufgewachsen. Ein schreckliches Erbe des MA hatte die Re-

[1] Vgl. vKluckhohn in HZ 31, 343 ff.

[2] Vgl. OWeise, Unsere Muttersprache. Leipz. 1895 S. 23 ff.

[3] Ueber den Aberglauben unter den Hofleuten Joh. Friedrichs s. NA. sächs. G. X 146 ff.

formationszeit in Hexenwahn und Hexenprozess überkommen[1]. Etwa seit 1400 ist besonders durch die Dominikaner als die Praktiker und Theoretiker der Inquisition aus verschiedenen Volksvorstellungen und Bibelworten der Begriff der Hexerei zusammengewoben: dass besonders Weiber einen Pakt mit dem Teufel schliessen, um dann mit seiner Hilfe ihren Mitmenschen Schaden zuzufügen, dass diese Hexen unter sich eine Sekte bilden und in nächtlichem Fluge sich zu dem vom Teufel geleiteten Hexensabbat durch die Lüfte begeben, wo sie unter einander und mit dem Teufel buhlen. Die Betrachtung der Hexen als Mitglieder einer Sekte und ihres Treibens als einer haeresis insolita lieferte sie in die Hände der Inquisitoren; an die Stelle des alten Akkusationsverfahrens, das nur selten zur Verurteilung einer „Hexe" geführt hatte, trat das Denunziations- und Inquisitionsverfahren und die Anwendung der Folter, um das unentbehrliche Geständnis des Beschuldigten und die Angabe der Komplizen, der übrigen Mitglieder der „Sekte", zu erzwingen. Von da an beginnen die systematischen Hexenverfolgungen. Zahlreiche päpstliche Bullen schon seit dem 13. Jh bestätigten die Betrachtung der Hexerei als Ketzerei, und die Scholastik vervollkommnete immer mehr das theol. System, das fortan von geistlichem und weltlichem Gerichte treu befolgt wurde. Die herrschenden Gewalten in Kirche und Staat haben — z. T. gegen das Volksbewusstsein — im Namen Gottes und des Rechtes seit dem 15. Jh dem grausigen Wahn gemäss gehandelt und Hunderttausende sind nach entsetzlichen Martern und Seelenqualen durch lebendige Verbrennung gerichtet worden (vgl. JHansen in HZ 1898, 385 ff.). Diese Hexenprozesse leben während des ganzen 16. Jhs ebenso im kath. wie im evg. Deutschland fort. L. durchschaut den Wahn und das falsche System nicht und treibt selber zu harter Bestrafung der „Hexen" an, EA 60, 77. Die schlimmsten Verfolger der Hexen waren die kleinen Territorialherren; die Gegenreformation und die Jesuiten brachten katholischerseits neuen Eifer herzu. Die Hexenprozesse wurden z. T. die Fortsetzung der Restaurationsbemühungen und hielten unter den noch vorhandenen evg. Gesinnten eine gründliche Nachlese (vgl. BBKG 4, 137); die Zeit der üppigsten Blüte dieser Justizverwirrung war die des 30 jährigen Krieges. In dem kath. Ländchen Drachenfels wurden bei etwa 800 Einwohnern in ca. 3 Jahren 92 Personen wegen Hexerei und Zauberei gerichtet; in der Stadt Würzburg von 1627—29 219 Personen. Beide Konfessionen wandelten hier in den gleichen Bahnen; die überzeugtesten Verteidiger des befolgten Kriminalsystems erstanden auf kath. Seite (ebenso der aufgeklärte Jean Bodin in seiner Démonomanie 1578, wie der Jesuit Delrio 1593, unter Berufung auf die Urteile der Päpste und die unfehlbare Praxis der Kirche, dessen Buch Disquisitiones magicae, 1599, den kath. Gerichtshöfen als Norm diente), wie auf evg. (die ref. Lamb. Danaeus 1574 und Th. Erast 1578, der luth. Bened. Carpzov 1635). Vergebens war es, dass der evg. gesinnte[2] Arzt am Cleveschen Hofe Joh. Weier (Wier) 1563 seine Stimme dagegen erhob (De praestigiis daemonum), und dass Joh. Brenz wenigstens teilweise den Aberglauben der Zeit erkannte und Weier zu seinem Auftreten für die unschuldig vom Gesetz verurteilten Weiber beglück-

[1] Vgl. JHansen, Zauberwahn, Inquis. u. Hexenprozess im MA. München 1900.

[2] Vgl. NPaulus in Kath 75, 1, 278 ff. JGeffcken in MComGes 13, 139 ff. — Schon 1531 hatte H. Sachs „Teufels Eh' u. Reuterei" als „Gespenst und Fantasey" bezeichnet, vgl. Hansen, Zauberwahn S. 516.

wünschte — lieber 10 Schuldige ungestraft, als dass Ein Unschuldiger mit Unrecht gestraft werde!; vergebens, dass Jod. Hocker 1568 die Verkehrtheiten im Hexenprozess rügte und die Zuziehung gelehrter Aerzte forderte [1], dass J. Val. Andreae 1617 vor diesem „saevire in re incerta ac tenebrosissima“ warnte, Comenius 1619 gegen die verleumderischen Denunziationen unschuldiger Frauen als Hexen Klage führte (Patera, Corresp. d. Comenius. 1892 S. 287 f.), Ant. Praetorius Frkf. 1629 tapfer gegen das „Unchristliche, Betrügliche und Ungewisse“ der beliebten Anwendung der Tortur Zeugnis ablegte, und Joh. Meyfart 1636 beweglich den Richtern auch die Seelenqualen der vielen unschuldigen Opfer ins Gewissen schob [2]. Ebenso eindruckslos blieben kath. Schriften wie die der Jesuiten Laymann 1625, Tanner 1626, die zu grösserer Vorsicht rieten, und Fr. v. Spee, der die Grundsätze selbst anfocht, nach denen man verfuhr (Cautio criminalis 1631, aber nur anonym und ohne sein Zutun im prot. Rinteln gedruckt) [3]. Hatte doch dem aufgeklärten kath. Priester Corn. Loos sein Protest gegen die „neue Alchymie“ der Hexenverfolgung (De vera et falsa Magia, Köln 1591) 1592 Einkerkerung und schimpflichen Widerruf gekostet, und den Trierschen Rat Flade seine Bekämpfung derselben 1589 auf den Scheiterhaufen gebracht. Dabei bekannten sich diese Gegner meist noch selber zum Glauben an Hexen und bekämpften meist nur die Art des gerichtlichen Prozesses gegen sie, der von der Voraussetzung ausgehe, dass alle Angeschuldigten auch wirklich schuldig seien, und der durch die Folter auch die Unschuldigen schuldig mache.

6. Ein wertvolles Weckmittel evg. Frömmigkeit und Sittlichkeit war in der fast überreich fliessenden Erbauungsliteratur gegeben, an welcher neben den Theologen (von den gelehrten Akademikern wie Joh. Gerhard bis zu den schlichten Pfarrern herab) auch zahlreiche Laien aus allerlei Stand (gekrönte Häupter ebenso wie fromme Witfrauen) ihren Beitrag lieferten. Ist hier auch vieles schwülstig und typologisch überladen, für den heutigen Geschmack ungeniessbar, so darf nicht vergessen werden, welche Bedeutung Predigt-, Gesang-, Andachts- und Gebetbuch für die Auferbauung eines frommen Volkslebens gehabt haben. Breit flutet auch der neue Geist evg. Frömmigkeit in der dramatischen Literatur der Zeit. Die aller Orten gepflegte Schulkomödie hat sich der neuen Stoffe bemächtigt: vor allem der biblischen Geschichte, die sie mit viel Naivität, dabei drastisch in Ernst und oft derbem Humor, in ihrer Weise zu verdeutschen versteht. Daneben bieten die grossen Ereignisse der Reformation selbst einen dankbaren, in mannigfacher Variation zum Preise L.s und zur Warnung vor dem röm. Antichrist dem Volke vor Augen geführten Stoff. Dann auch die wichtigsten und zeitgemässesten Themata des Volkslebens selbst: das Lob frommer Ehe, das warnende Bild zuchtlosen Lebens u. dgl. Hausbacken und fern von höherer dichterischer Konzeption, ist hier doch die dramat. Muse eindrücklich predigend und volkserziehend tätig gewesen. Eines Hans Sachs volkstümliche Art und kerngesunde, fröhliche

---

[1] Auch DavidMeder, Acht Hexenpredigten, Leipz. 1605 klagt S. 109 über das leichtfertige Verfahren mancher Obrigkeiten und die falschen Folterbekenntnisse.

[2] Vgl. JReiche, Unterschiedl. Schriften vom Unfug des Hexenprozesses. Halle 1703.

[3] Die deutsche Uebersetzung, Frkf. 1649, fertigte ein Protestant.

Frömmigkeit ist freilich von den Späteren nicht wieder erreicht worden; theol. Absicht tritt oft breit und redselig hervor. Daneben ist nicht zu übersehen, wie sofort nach Abschluss der eigentlichen Reformationszeit, seit 1555, neben einer gesunden Volksliteratur auch die der Zote und der Lüsternheit wieder emporschiesst, s. BOLTE in StlV 217 S. VII; aber auch das scharfe Urteil der Zeitgenossen über diese Literaturgattung ebd. S. 465 f. und bei JMREU. Quellen z. G. d. kirchl. Unterrichts II 191 darf nicht vergessen werden.

Fünftes Kapitel.

Die Stellung der Reformationskirchen zur Mission.

Literatur: GWARNECK, Abriss einer G. d. prot. Missionen.[8] Berl. 1905; ders. in RE 13, 127 ff. PDREWS, Die Anschauungen reformat. Theologen über d. Heidenmission in ZprTh 19, 1 ff., 194 ff., 289 ff. GKAWERAU, Warum fehlte der deutschen evg. K. d. 16. u. 17. Jhs das volle Verständnis f. d. Missionsgedanken? Bresl. 1896. WGRÖSSEL. Die Mission der evg. K. im 17. Jh. Gotha 1897. AMZ 1885. 465 ff.; 1880, 564 ff.; 1899, 333 ff.

Es kann befremdlich erscheinen, dass die Reformatoren bei ihrem Rückgang auf die hl. Schrift den Beruf der christl. Gemeinde zum Werk der Mission nicht klar erkannten. Dass die evg. Kirchen zunächst an Missionsunternehmungen nicht dachten, ist freilich hinreichend durch die Verhältnisse erklärt. Zwar der Glaube an die Aufgabe des Evangeliums, zu allen Völkern zu kommen, ist kräftig bei L. vorhanden; angeboten wird es allen werden, wenn auch viele es abweisen werden. Bald beruhigt er sich aber dabei, dass diese Ausbreitung des Evangeliums bereits von den Tagen der Apostel her geschehen sei, bald betrachtet er diese als eine noch zu vollendende; aber sie vollzieht sich, ohne besondere menschliche Veranstaltungen, durch die unter den Völkern befindlichen Christen, und Gott selbst sorgt durch Verfolgungszeiten, dass sein Wort, wenn es in einem Volke unterdrückt wird, bei einem andern neues Wachstum findet. So erscheinen ihm besondre Missionsunternehmungen überflüssig und auch aussichtslos — Gott selbst sorgt für sein Wort. Bei der Erwartung der Nähe des jüngsten Tages blieb ausserdem der Gedanke fern, dass die Christenheit nach Seiten der Ausbreitung des Evangeliums noch grosse Dinge zu erwarten haben könnte. Aehnlich sind die Gedanken der andern Reformatoren. Daneben herrscht die Anschauung, dass sobald christl. Obrigkeit über heidn. Völker Herrschaft gewinnt, sie dann freilich auch verpflichtet wäre, die Wahrheit der christl. Religion, event. auch durch Gewalt, zur Geltung zu bringen (vgl. Butzer bei ALANG, Der Evg.-Kommentar M. B.s 1900 S. 312) — ein Grundsatz, der prakt. Bedeutung erhielt, sobald evg. Länder Kolonien erwarben. Dabei fehlte ihnen allen eine klare Vorstellung von der Grösse und Menge der Heidenwelt. Ohne Ueberblick über die Weltteile konnte man harmlos davon reden, dass die Apostel schon zu aller Welt gekommen seien (Magd. Cent.: Apostoli eorumque socii omnem pene terrarum orbem peragrarunt; Th. Beza u. a.). So entwickelt sich seit dem Ende des 16. Jhs als orthodoxe Lehre (Aeg. Hunnius 1591, Joh. Gerhard, Loc. th. l. 23 § 220 f.) die Theorie: nur die Apostel waren beauftragt, der Welt das Evangelium zu predigen; diesen Auftrag haben sie ausgerichtet, wie die Schrift bezeugt (Mc 16_{20} Röm 10_{18} Kol $1_{6\,23}$). Jetzt existiert nur noch das Predigtamt,

das immer nur Gemeindeamt inmitten der Christenheit ist. Eine vocatio für Missionspredigt giebt es jetzt nicht. Nur wo christl. Obrigkeit jure belli solche Länder besetzt, beginnt für sie die Pflicht, landesherrliche Sorge für Kirche und Gottesdienst auch dieser ihrer Untertanen zu treffen (Consil. theol. Witteb. I 180). Die Heiden tragen billig den Fluch ihrer Verstocktheit. Der früher niederl., dann anglikanische Theologe Hadr. Saravia (De diversis ministrorum Evangelii gradibus [Lond. 1590] Francf. 1591) war wohl der erste, der hiegegen die wichtige Thesis verfocht, der Missionsauftrag des Herrn an die Apostel, den diese bei weitem nicht erledigt hätten, sei jetzt Mandat an die Kirche; niemand dürfe freilich auf eigne Hand ausziehen, aber die Kirche habe Vollmacht, opportunitate data legationem praedicandi Evangelii cum Apostolica autoritate committere viris ad eam rem idoneis (p. 67). Aber sowohl Beza wie J. Gerhard bekämpften diesen seiner Zeit noch befremdlichen Gedanken, wenn auch ersterer eine Pflicht der Kirche zur Ausbreitung des Reiches Christi anerkannte. Das wenige, was geschah, stand daher meist in Zusammenhang mit den Gedanken von der landesherrl. Territorialgewalt. Gustav Wasa sandte den nominell schon im 12. Jh christianisierten, tatsächlich heidnischen Lappen im Norden seines Reiches Prediger: das luth. Kirchenwesen rückte bis zu ihnen vor — noch mit geringem Erfolg. Gustav Adolf setzte die Bemühungen fort. 1637 begannen die Schweden auch unter den Indianern am Delaware zu missionieren, als sie dort Fuss gefasst hatten. Dänemark hatte seit 1620 Besitzungen in Ostindien, aber weder bei den Fürsten noch bei der Geistlichkeit erwachte der Gedanke der Missionspflicht. Als der kath. Abenteurer Villegaignon 1555 eine franz. Kolonie in Brasilien anlegte, wandte er sich auch an Calvin um Prediger, zunächst für die ref. Mitglieder der Expedition. Als dieser darauf 1556 zwei Männer sandte, spielten dabei auch Missionshoffnungen mit. Doch wurde nichts daraus, nicht allein weil Villegaignon sehr bald die Tätigkeit beider lahmlegte, sondern auch weil sie sofort sich entmutigen liessen durch die barbaries, crassa mentis hebetudo der Eingeborenen und idiomatum diversitas (CR 44, 440 ff.). — Als die Puritaner seit 1620 die Auswanderung nach Nordamerika (Massachusets) begannen (oben S. 361), nahm Jakobs I. Privileg in Aussicht, dass sie dort auch den Eingeborenen „die Erkenntnis Gottes und Christi“ beibringen sollten; aber zunächst führten diese „Pilgerväter“ blutige Kriege mit ihnen und fühlten sich berufen, auf Gottes Geheiss die ungläubigen „Kananiter“ auszurotten. Erst 1645 erstand diesen in John Elliot (geb. 1603) ein erster berufsmässiger Missionar. Auf die Kunde von seinen Erfolgen, in Verbindung mit der Annahme, in den Indianern die zehn Stämme Israels entdeckt zu haben, in der schwärmerisch eschatologischen Erwartung, dass nun Israels Bekehrung (Röm 11 $_{26}$) und damit die Endzeit gekommen sei. erfolgte 1649 in England die Gründung der Society for Propagation of the Gospel in New England, nachdem schon 1644 engl. und schott. Geistliche dem langen Parlament eine Petition für Verbreitung des Christentums in Amerika und Westindien übergeben hatten, und 1648 das Parlament in allen Kirchen zu Missionsbeiträgen hatte auffordern lassen. Cromwell fasste das kühne Projekt, als Gegenwirkung gegen die röm. Propaganda ein Kollegium zur Verteidigung und Ausbreitung der evg. Lehre zu schaffen, dessen Sekretäre über die relig. Zustände in allen Ländern des Weltverkehrs Nachrichten sammeln und veröffentlichen sollten; es kam aber über das Programm nicht hinaus. — Die Holländer hatten im Anfang des 17. Jhs die Portugiesen aus vielen ihrer

ostind. Besitzungen verdrängt und besetzten auch viele asiatische Inseln. Die 1602 gegründete ostind. Handelsgesellschaft bezeichnete als einen ihrer Zwecke auch die Pflanzung des reinen ref. Glaubens in den unterworfenen Gebieten. Die Eingeborenen kamen in Haufen zur Taufe, da nur Getaufte Schutz geniessen sollten, und die Kolonialgeistlichen nahmen sie ohne genügenden Unterricht in die Kirche auf und schufen ein bedenkliches Namenchristentum. In kräftigem Weckruf wandte sich der zum Missionsdienst bereite junge Theologe Justus Heurnius[1] (De legatione evangelica ad Indos capessenda admonitio. Lugd. Bat. 1618) an die Kandidaten des geistl. Amtes u. hielt ihnen die Notwendigkeit und den Segen solches Lebensberufes vor und ermahnte zugleich die weltlichen Leiter des Kolonialwerks, durch gute Zucht unter Soldaten und Seeleuten, durch Anlegung von Schulen und Gewährung der Geldmittel zum Druck von Bibelübersetzungen in den Sprachen der Heiden das Werk zu fördern. Um bessere Prediger zu gewinnen, wurde in der Heimat ein Seminar gegründet, dessen Leitung der Leidener Prof. Anton Waläus übernahm. Nachdem er dort von 1622—32 zwölf Prediger vorgebildet hatte, meinte man, nun sei Indien genügend versorgt, und hob die Anstalt auf. Auch bei der Gründung der westind. Gesellschaft 1621 (für Brasilien) wirkten Missionsgedanken mit, und namentlich unter dem frommen und humanen Gouverneur, Grafen Joh. Moritz von Nassau, 1636—44, geschah dort manches für die relig. Unterweisung der Eingeborenen[2].

Siebente Abteilung.

Die kleineren akatholischen Gruppen.

Erstes Kapitel.

Die Waldenser, 1530—1630.

Quellen u. Literatur: ChSchmidt in ZhTh 22, 250 ff. JHerzog, Die rom. Waldenser S. 333. Halle 1853 ff. EArnaud, Hist. des Protestants de Provence I 3 ff. Paris 1884. JJalla in Bull. hist. et lit. 1901, 471 ff.

1. Unter den Waldensern gab es, seitdem sie in der 2. Hälfte des 15. Jhs in Berührung mit dem Hussitentum gekommen waren, zwei Strömungen: ein Teil von ihnen trieb unter dieser Einwirkung vorwärts, ein andrer dagegen erhielt den Charakter als einer kath., weniger dogmatisch als im Punkt der Verfassung von der Kirche abgesonderten Gemeinschaft aufrecht. In ersterer Partei machte die deutsche, besonders die nahe schweiz. Reformation ihren Einfluss geltend. Ein piemontesischer Waldensergeistlicher Martin reiste nach Deutschland und brachte reformatorische Schriften in die Heimat mit. Ein entscheidender Schritt vorwärts erfolgte aber von Seiten der franz. Waldenser der Provence und Dauphiné. Diese sandten 1530 Georg Morel und Peter Masson zu Oekolampad, dieser sie weiter zu Butzer; sie legten den Zustand ihrer Gemeinden sowie ihr Glaubensbekenntnis dar und baten um Rat und Belehrung. Oekolampads Rat lautete sehr entschieden, zu klarer Stellungnahme drängend, während Butzers Neigung zu Vermittlungen und Konzessionen auch hier cha-

[1] JRCallenbach, J. Heurnius, Nijkerk 1897.

[2] Ueber Judenmission vgl. Diehl in ZprTh 22, 289 ff.

rakteristisch hervortrat. Auf der Heimreise erlitt Masson den Märtyrertod in Dijon, Morel erreichte glücklich mit den Schreiben die Heimat; als entschiedener Anhänger der Reformation erklärte er den Brüdern, in quot et quantis erroribus versarentur, in quos veteres ipsorum ministri eos conjecissent, stiess aber auch mit seinem Reformbegehren auf manchen Widerspruch. Auf Betreiben der franz. Waldenser fand Sept. 1532 zu Chanforans im Tal Angrogne unter Beteiligung des stürmischen Farel und zweier andrer schweiz. Geistlichen eine 6tägige Waldensersynode statt, und hier wurde beschlossen, die Teilnahme am kath. Gottesdienst fortan gänzlich aufzugeben; über Lehre (u. a. auch Prädestination), Kultus und Leben (gegen Ohrenbeichte, gegen Eheverbote und den Cölibat der Geistlichen, gegen Selbstrache; dass Eide gestattet seien u. dgl.) wurden neue Bestimmungen getroffen, die eine völlige evg. Umgestaltung des alten Waldensertums bedeuteten.

Natürlich fehlte es nicht an einer starken Oppositionspartei; zwei Geistliche verliessen protestierend die Versammlung, begaben sich dann als Wortführer dieser Partei zu den böhm. Brüdern unter dem Vorgeben, beauftragt zu sein, ihr Urteil über die Neuerungen einzuholen. Sie erlangten denn auch ein Schreiben, in dem diese ihre Unzufriedenheit über die neuen Beschlüsse bezeugten. Das veranlasste eine zweite Synode Aug. 1533 im Tale St. Martin, die aber die Beschlüsse des vorigen Jahres bestätigte; jene zwei zogen sich darauf ins Privatleben zurück. Nur langsam vollzog sich freilich die Umbildung nach dem Vorbild der schweiz. Kirchen. Am schnellsten unter den franz. Waldensern der Provence, die sich jetzt offen von der röm. Kirche schieden, dadurch zunächst ein Wachstum erlebten, aber sich nun auch erbarmungsloser Verfolgung preisgegeben sahen. Sie übersandten erst dem Kard. Sadolet, dann auch 1543 Franz I. wesentlich reformiert lautende Glaubensbekenntnisse [1]. Schon 1535 brach die Verfolgung gegen sie in der Provence los; vergeblich riefen sie, und mit ihnen Farel und Viret, die Fürsprache der deutschen Protestanten bei König Franz an. Mit besonderer Grausamkeit erneute sich die Verfolgung 1545, wo gegen 4000 von ihnen gemordet oder auf die Galeeren geschleppt, 22 Dörfer eingeäschert wurden; Strassburgs Intervention bei Franz I. wurde scharf abgewiesen: sie sollten sich nicht in die Händel seiner Untertanen mischen. Doch gelang es gegen 4000 von ihnen, in die Alpen zu flüchten, aus denen sie später z. T. in die Heimat zurückkehrten.

2. Langsamer vollzog sich die Reformation unter den Waldensern der Dauphiné, die erst 1560 der Verfolgung anheimfielen, und unter den Piemontesen, die erst seit 1555 mit evg. Predigt offen hervortraten, zunächst von der damals franz. Herrschaft zwar bedroht, aber nicht ernstlich verfolgt; doch als 1559 die Täler an Savoyen zurückgegeben wurden, kam auch für sie die Prüfungszeit. Sie leisteten bewaffneten Widerstand und erlangten nach schweren Verlusten im Frieden von Cavour 1561 freie Religionsübung innerhalb bestimmter Grenzen. In der Synode von Angrogne 1563 vollzogen sie ihren Anschluss an

---

[1] Ersteres lat. in PANTALEON, Martyrum hist. p. 130 ff. Basil. 1563, letzteres in ZhTh 22, 256 ff. Das Abendmahl ist une saincte memoire et action de grace des benefices que nous avons recue par sa mort et passion, qu'on doibt faire ensemble en foy et charité. Bullinger stellt ihnen 1545 das Zeugnis aus: „Illi recte sapiunt et sanctissime vivunt; nostram religionem nostraque dogmata receperunt in omnibus." CR 40, 79.

die Ordnungen der Genfer Kirche. Neuen Bedrängnissen gegenüber verbanden sie sich fest in der Union des vallées (1571), die den definitiven Sieg der Reformation in ihrer Mitte bezeichnet. Seitdem beginnt aber auch unter ihnen das hässliche Streben, ihre eigne Geschichte in der doppelten Tendenz umzudichten, einmal dass sie ihren Ursprung schliesslich bis auf die Apostel zurückführten, andrerseits dass sie ihre jetzige evg. Lehrweise in ihre mittelalterlichen Dokumente einschmuggelten und junge Erzeugnisse ihrer Literatur um Jahrhunderte zurückdatierten, bis erst in unsern Tagen deutsche Forschungen (Dieckhoff und Herzog) diese Geschichtsfälschungen aufgedeckt und dann auch allmählich im Kreise der Waldenser selbst diese Legenden diskreditiert haben.

Die waldens. Kolonie unter den Calabresen erschloss sich gleichfalls der Reformation, wurde aber darauf gänzlich durch röm. Gewalt vernichtet. Als 1630 die Pest in den piemontes. Tälern gewütet hatte, sahen sich die Waldenser genötigt, franz. Pastoren anzunehmen; mit der veränderten Gottesdienstsprache verband sich noch engerer Anschluss im Kultus an das Vorbild der Genfer Kirche.

Zweites Kapitel.

Utraquisten und böhmische Brüder, 1522—1648.

Literatur: JCamerarius, Historica narratio de fratr. orthod. ecclesiis in Bohemia etc. Heidelb. (1605). (JAComenius) Historia persecutionum eccl. Bohemicae. 1648. Borovy, Die Utraquisten in Böhmen in AÖG 36. Palacki, G. v. Böhmen V 2. BCzerwenka, G. d. evg. K. in Böhmen II. Bielef. u. Lpz. 1870. AGindely, G. d. böhm. Brüder. Bd. I. Prag 1857. Ders. in FRA II, XIX. AFrind, KG Böhmens IV. Prag 1878. AHuber, G. Oesterreichs IV. Gotha 1892. AKröss, Anfänge des Luthertums in Böhmen in ZkTh 1901, 25 ff. FXKryštufek, Der Protestantism. in Böhmen 1517—1620 (böhmisch) Prag 1906 (vgl. ZkTh 1907, 338 ff.) Ueber die Gesangbb. d. böhm. Brüder: RWolkan, Das deutsche KLied der böhm. Brüder. Prag 1891 und die Epistola Fratrum ad Frideric. III bei Camerarius p. 286 ff. SSvoboda, Der Prager Landtag von 1575 in ZkTh 1893, 194 ff., 385 ff. JKöstlin in StKr 1896, 34 ff., 65 ff. RFronius in JGesGProtÖ 16, 1 ff. JMüller in RE 3, 454 ff.

1. Mit den böhm. Utraquisten, denen der grösste Teil Böhmens gehörte, hatte L. nach der Leipz. Disputation Verkehr bekommen; im Sommer 1522 schrieb er an den in Prag versammelten Landtag: er habe ja ihr gutes Recht Rom gegenüber in seinen Schriften erwiesen; jetzt, wo das Evangelium neu hervorbreche, sollten sie standhaft bleiben, weder die utraquistische Kommunion noch die gesegnete Erinnerung an ihre Märtyrer Huss und Hieronymus sich nehmen lassen (deW 2, 225 ff.; E 3, 432). In der Tat regte sich jetzt eine evg. gesinnte Partei. Der Geistliche Gallus Cahera kam im Sommer 1523 nach Wittenberg und erwarb sich so sehr L.s Vertrauen, dass er diesen veranlasste, in der dem Prager Stadtrat gewidmeten Schrift De instituendis ministris (Ende 1523, WA 12, 160 ff.) die Utraquisten zu ermuntern, sich doch von der bisher noch bestehenden Abhängigkeit ihrer Geistlichen von der Priesterweihe durch kath. Bischöfe, die meist in Italien nachgesucht, aber nur unter zweideutiger Verleugnung ihres utraqu. Standpunktes erlangt werden konnte, loszumachen, ein selbständiges Amt durch Erwählung von Seiten der Gemeinden

sich zu schaffen, evt. Männer wie Cahera an die Spitze ihres KWesens zu stellen und durch diese ihre Geistlichen ordinieren zu lassen. In der Tat wurde Cahera bei der Neuwahl zum Konsistorium der Utraquisten als einer der Administratoren erwählt und darauf auch Pfarrer an der Teynkirche in Prag; und ihre Versammlung in Prag Febr. 1524 fasste entschieden reformfreundliche Beschlüsse. Aber Caheras Versuch, auch den Priesterzölibat zu beseitigen, stiess auf Widerstand, und nun vollzog der ehrgeizige und unlautere Mann, der schliesslich als Schankwirt endete, schleunigst seinen Uebergang zur kath. Partei und versuchte durch Verhandlungen mit Rom sich seine dominierende Stellung zu sichern. Die evg. Partei wurde unter seiner Führung verfolgt; schon die Beschlüsse der Versammlung von 1525 wiesen in ihren Lehrbestimmungen den reformatorischen Einfluss wieder zurück. Nachdem die Utraquisten dann 1548 vergeblich mit Bischof Nausea in Wien wegen Erteilung einer unverklausulierten Ordination für ihre Geistlichen verhandelt hatten (Epist. misc. ad Nauseam. Basil. 1550, 449 ff.), versuchten sie, seitdem 1561 der Prager erzbischöfliche Stuhl endlich wieder besetzt war, hier die Ordination zu erlangen, opferten auch der Forderung des EBs die bei ihnen noch übliche Kinderkommunion. Als aber dieser auch das Recht der Examination ihrer Ordinanden und die professio fidei Tridentinae (S. 247) von diesen verlangte, löste sich diese Verbindung wieder. Immer zahlreicher fanden sich in ihren Reihen ungeweihte oder von evg. Konsistorien ordinierte Geistliche ein, wie sie auch dem Eindringen der Priesterehe nicht erfolgreich Widerstand zu leisten vermochten. Unaufhaltsam drang gegen die Absicht der leitenden Kreise die Reformation in ihre Gemeinden ein und zerstörte die unhaltbare Position der Kompaktaten, bröckelte aber auch immer mehr von ihren Gemeinden ab. Die Partei der Jung-Utraquisten (d. h. Lutheraner) wuchs und drängte die Alt-Utraquisten in eine immer schwächere Defensive zurück. 1577 bekannten sich nur noch 15 böhm. Edelleute zu ihnen; 1589 sahen nur noch 7 königliche Städte in dem utraquistischen Konsistorium ihre kirchl. Behörde. Ein Teil vollzog 1594 seine Aussöhnung mit Rom und stellte sich unter den EB, der ihnen den Laienkelch weiter gestattete. Das Luthertum dagegen fand freudige Aufnahme vor allem in den deutschen Teilen des Landes, in den königlichen Städten, ferner in dem ganzen Bergwerksrevier, wo deutsche Bergleute den Hauptteil der Bevölkerung bildeten; ebenso war der deutsche Adel der Förderer der luth. Reformation (die Grafen Schlick u. a.). Das Luthertum drang zugleich germanisierend vor (die „deutsche" Religion) und breitete sich von den deutschen Grenzen vorschreitend immer weiter im Lande aus, den Utraquismus in allerlei Uebergängen zur luth. Reformation vorwärtsdrängend. Aus diesen evg. Kreisen ging 1575 die Conf. bohemica[1] hervor, die sich in der Rechtfertigungslehre an L., in der Abendmahlslehre an Mel. anschloss, aber von den Alt-Utraquisten verworfen wurde. Nach der Schlacht am weissen Berge machte die Gegenreformation den letzten Resten des Utraquismus ein jähes Ende.

2. Aber auch die böhmisch-mährische Brüderunität wurde von dem Einfluss L.s berührt und dadurch zu neuen Entwicklungen getrieben. Die Brüder, die um 1467 mit den Waldensern in Verbindung getreten waren, von diesen die erste Priester- und Bischofsweihe empfangen, aber seit dem Ende des Jahrhunderts die Beziehungen gelöst hatten, wenn ihnen auch bei den Gegnern der Name „Pikarden" geblieben war, gegen den sie aber 1525

[1] Lat. Ausg. Francof. 1614. NIEMEYER p. 819 ff. CZERWENKA II 457 ff.

feierlich protestierten [1], hatten ihre Blicke auf Erasmus gerichtet, zu dem sie 1520 (?) eine Deputation mit ihrer Apologie vom Jahre 1511 sendeten und dessen empfehlendes Zeugnis sie erbaten. Vorsichtig lehnte er jede Intervention ab (CAMERARIUS p. 125 f.). Mit weit lebhafteren Hoffnungen begrüssten sie jetzt L.s Auftreten. An ihrer Spitze stand 1517—28 Baccal. Lukas von Prag, der erste Ordner der bisher verworrenen Brüderdogmatik.

Paul Speratus, damals in Iglau in Mähren, vermittelte 1522 die ersten Berührungen der Brüder mit L., indem er ihn mit ihrer Abendmahlslehre (geistliche Gegenwart Christi, dessen Leib im Himmel bleibt; Verwerfung der Anbetung des Sakraments) bekannt machte (E 3, 363 f., 397 ff.). L. antwortete und bat zugleich, ihre Abendmahlslehre ihm noch näher in besonderer Schrift darzulegen. Er empfing nun allerlei ihrer Schriften (ihre Apologie von 1511; vielleicht schon früher ihren Katechismus); Lukas übersendete ihm durch die Brüder Horn (Roh) und den Liederdichter Mich. Weisse einen Traktat „Von der siegreichen Wahrheit". Da er hierdurch aber nicht völlig befriedigt wurde, antwortete er ihnen mit der Schrift „Vom Anbeten des Sakraments" (1523), in der er vor einer nur symbolischen Abendmahlsauffassung warnte, das Anbeten selbst aber als Nebensache behandelte. Daneben äusserte er sich teils beifällig, teils kritisierend und belehrend über verschiedene Punkte ihrer Lehre und Praxis (gegen ihre Koordination der Werke neben den Glauben, ihr Festhalten an den 7 Sakramenten und dem Eheverbot für ihre Geistlichen, gegen ihre Verachtung gelehrter Vorbildung derselben u. s. f.). Lukas replizierte 1523 in strengem Festhalten an ihren Besonderheiten und mit scharfem Urteil über die sittlich anstössige Lebensweise, die L.s Glaubens- und Freiheitspredigt in Deutschland hervorrufe; das Wittenb. Studentenleben gab den Brüdern einen übeln Begriff von den Früchten evg. Freiheit. Die Verschiedenheit der weltflüchtigen Lebensanschauung der Brüder von der des Reformators trat hier charakteristisch hervor. Die Beziehungen hörten jetzt auf bis zu Lukas' Tode 1528, der aber auch ebenso entschieden den Einfluss Zwinglischer Lehre wie eine Annäherung der nach Mähren eingewanderten Täufer abwehrte.

3. Auf Lukas folgte im Seniorat Martin Skoda, sein Gesinnungsgenosse, aber ohne die Kraft, gleich jenem den Neuerungen Widerstand zu leisten. Junge Brüder zogen zum Studium nach Wittenberg, lernten L.s Lehre und evg. Freiheit kennen und schätzen; als dann L.s Anhänger Joh. Horn 1532 folgte, knüpfte er Beziehungen mit diesem an. Es kam zunächst eine Zeit der Annäherung an das Luthertum. Die Zölibatsforderung wurde ermässigt (Confessio fidei von 1535 empfiehlt den Zölibat, aber kein Priester sündigt durch Verheiratung, si id moneat necessitas sintve ad hoc aliae justae rationes, Bl. G 4 [b]), die Schriften des Lukas wurden von den Brüdern desavouiert; ihre „Rechenschaft des Glaubens", dem Markgr. Georg von Brandenburg gewidmet, erschien 1533 in Wittenberg mit L.s Vorwort (EA 63, 319 ff.), nachdem sie den ursprünglichen Text der Lehrweise L.s angepasst hatten (quaedam potissimum de Coena domini nos expungenda decreveramus, Apologia 1538 Bl. B). Sie verwahrten sich gegen Zw.s Abendmahlslehre, blieben jedoch ohne völligen Uebergang zu L. bei der unbestimmten Formel einer „sakramentlichen" Gegenwart. Ihre Sitte, die Taufe an den aus der kath. Kirche Uebertretenden zu wiederholen, legten sie „adjuti doctorum virorum quorundam ope" auf der

[1] Unterricht von dem Ursprung der Brüder in Böhmen. Zwickau 1525.

Synode zu Jungbunzlau 1534 ab[1], ein Akt der Notwehr, um nicht für Wiedertäufer gehalten zu werden. Die Verbindung mit L. wurde durch den in der Unität einflussreichen Joh. Augusta lebhaft unterhalten; das vom Brüderadel, der jetzt stärker hervortrat, für König Ferdinand 1535 aufgesetzte Bekenntnis, in dem sie sich als Gesinnungsgenossen der Anhänger der CA ausweisen wollten, erschien 1538 mit L.s Vorwort (Opp. v. a. 7, 547 ff.), der trotz mancher Differenzen in der Lehre wie in der Lebensgestaltung auf die ernsten und tüchtigen Leute mit Wohlgefallen blickte und ihnen gegenüber etwas von seinen dogmatischen Forderungen nachliess. 1540 begannen daneben aber auch die Beziehungen zu Butzer in Strassburg, dessen Abendmahlslehre der ihrigen viel näher stand als die L.s; auch die Einfachheit und Schmucklosigkeit des Strassburger Gottesdienstes gefiel ihnen wohl. Bei Butzer lernten sie Calvin kennen (CR 39, 244). Mit L.s Tode erlosch für die Brüder die Zeit des Lutheranisierens: auf der Synode von 1546 sagten sie sich vom Einfluss L.s los (Gindely I 292). Die Schriften ihres Lukas wurden wieder zu Ehren gebracht; soweit sie später Anschluss an die Reformationskirchen suchen mussten, fühlten sie sich in der Lehre den Reformierten näher verwandt, ohne doch je ihre Besonderheit aufgeben zu wollen.

4. Der politische Umschlag des Schmalk. Krieges, in dem der Brüderadel gegen Ferdinand Partei für die Evangelischen ergriff, brachte nach Zeiten der Ruhe schwere Verfolgung über sie. Am 18. Sept. 1547 hob Ferdinand die bisherige Duldung auf; Jan. 1548 ordnete er die Gefangennahme der Brüderpriester an, am 5. Mai folgte ein Edikt, das sie aus Böhmen austrieb. Ihre Bittschriften an ihn wie an den Kaiser blieben unerhört. Augusta wurde in furchtbaren Folterqualen, dann in 16jährigem Gefängnis der Märtyrer der Brüder[2]. 1500 von ihnen entschlossen sich zur Auswanderung nach Polen (vgl. o. S. 213); da hier zunächst durch königl. Dekret Aufnahme verweigert wurde, zog der grössere Teil weiter nach Preussen, wo Albrecht sie gegen Verzicht auf einige den Lutheranern bedenkliche Besonderheiten ansiedelte. An Orten, wo luth. Kirche und Predigtamt war, sollten sie einfach der luth. Gemeinde sich anschliessen; wo sie neue Dörfer anlegten, sollten ihnen ihre eignen Prediger von den luth. Bischöfen bestätigt werden. Ein theol. Examen ihrer Prediger erfolgte vor einer Kommission in Königsberg, das ihre Uebereinstimmung mit der CA konstatierte; darauf (19. März 1549) erging ein KGesetz wegen ihrer Eingliederung. Bischof Speratus von Pomesanien, in dessen Bezirk sie angesiedelt wurden, erwies sich dabei als ihr treuer Freund. Sie sollten hier mit der Landeskirche verschmelzen, kehrten aber 1574 wieder meist nach Polen zurück. Die in Böhmen Zurückgebliebenen erwählten, da Augusta im Gefängnis war, ihr zweiter Bischof aber in Preussen starb, 1553 zwei neue Bischöfe, die einfach durch zwei Brüder die Handauflegung erhielten. Vergeblich protestierte Augusta vom Gefängnis aus gegen diese Erneuerung des Bischofsamtes; aber die Bischöfe von 1553 weihten 1557 zwei neue Bischöfe (G. Israel und Blahoslaw), durch die dann das böhm. Bischofsamt weiter fortgepflanzt wurde. Neue Hoffnungen erwachten, als die evg. Gesinnungen des Thronfolgers, Maximilians II., ihnen

---

[1] „Rebaptisant ad se venientes ex nostris“ E 3, 426. Conf. fidei 1535 H 3ᵇ. Apologia verae doctr. 1538, Bl. B 2 und X ff. Beck, Geschichtsbücher d. Wiedertäufer S. 132.

[2] JBilek, Gefangenschaft des J. Augusta, übers. v. JMüller. Lpz. 1895.

bekannt wurden. Sie sendeten 1555 den Brüderpriester Blahoslaw nach Wien, der durch Maximilians Hofprediger Pfauser diesem ihre Bittschrift (besonders auch für Augustas Befreiung) überreichte. Maximilian gab freundliche Zusagen, war aber einstweilen machtlos. Der Brüderadel schützte auf seinen Gütern die Glaubensgenossen, aber die politische Lage nötigte zur Fusion mit den luth. Gesinnten unter den böhm. Ständen und trieb zugleich die Brüder immer stärker in die politische Strömung hinein.

5. Nur noch etwa ein Zehntel der Bevölkerung bekannte sich zum kath. Glauben (ZkTh 1893, 391); etwa die Hälfte des böhm. Volkes gehörte zu den Brüdern. Aber schon 1551 hatte Ferdinand 9 junge Böhmen dem Jesuitengeneral Ignatius zur Ausbildung zugesandt, 1555 rekognoszierte P. Canisius in Prag, wo alsbald ein Kollegium, dann auch ein Jesuitengymnasium mit einem Konvikt für junge Edelleute und einem Seminarium pauperum entstand. In Mähren fassten die Jesuiten 1558 Fuss. Als angesichts der kath. Reaktion 1575 die evg. Landstände in der Confessio Bohemica das Bekenntnis der böhm. evg. Kirche aufsetzten, suchten zwar die Brüder noch möglichst ihre Selbständigkeit festzuhalten, indem sie in der Vorrede nur die Erklärung abgaben, dass beide Teile in den Hauptartikeln übereinstimmten; aber Rudolfs II. unverhüllt jesuitische Gesinnung beförderte die weitere Vereinigung der sub utraque kommunizierenden Parteien. Als nun 1609 die Evangelischen im Majestätsbrief die Anerkennung ihrer Konfession erlangten, traten auch die Brüder ihr bei, vereinigten sich jetzt auch mit den andern unter einem gemeinsamen Konsistorium in Prag, in dem sie durch mehrere Mitglieder vertreten waren. Doch behielten sie in dieser Konföderation ihre eigne Verfassung und Bekenntnis, ebenso wie die böhm. Lutheraner daneben ihre CA festhielten[1]. Der 30jährige Krieg brachte ihnen die schwersten Verfolgungen nach den kurzen Tagen des Sieges, in denen der Brüderbischof den „Winterkönig“ Friedrich V. von der Pfalz zum König von Böhmen weihte. In Böhmen und Mähren grausam geächtet, beschlossen sie die Auswanderung. Die alte böhm.-mähr. unitas fratrum war 1627 tatsächlich vernichtet. Versprengte Reste fanden in Grosspolen, namentlich in Lissa, unter dem Schutz der Grafen von Leszinsky Aufnahme. Sie bildeten hier eine von der poln. Unität (o. S. 213 f., 364 f.) getrennte böhm.-mähr. Exilskirche. Inzwischen war ihnen in dem Mähren Amos Comenius (geb. 1592), der in Herborn und Heidelberg seine Studien vollendet hatte, ein geistesmächtiger, glaubensstarker Führer erstanden, der, aus Fulnek in Mähren vertrieben, in Lissa Gemeinde und Schulwesen organisierte. Seit 1632 stand er als Senior, seit 1648 als der einzige noch übrige Bischof dieser Unität vor, erwarb sich durch seine pädagogischen Schriften (Janua linguarum reserata; Orbis pictus; Didactica magna), in denen er die mannigfachen Reformvorschläge der Zeitgenossen zu dem umfassenden Plan einer vollkommen der Menschennatur angepassten, die sinnliche Anschauung verwertenden, ebenso sittlichen wie religiösen Volkserziehung verarbeitete, europäischen Ruf und machte sich um die böhm. Literatur höchst verdient.

[Schliesslich 1656 von den Polen mit seiner Gemeinde aus Lissa verjagt, hat er auch in der Fremde († zu Amsterdam 1670) die Fürsorge für seine be-

[1] Streitschriften darüber, ob sie jetzt ihre eigne Konfession aufgegeben hätten oder nicht, zwischen dem böhm. Lutheraner Conrad Martini und Amos Comenius, durch J. Müller hrsg. in ABöhm AW 1899.

drängten Brüder nie aus den Augen verloren und zugleich in der Zeit engherzigen Haders den irenischen Sinn der unitas fratrum als kostbares Erbteil festgehalten. Von 1656 an bestand die böhm.-mähr. Unität nur noch in kümmerlichen Resten; doch hielt Comenius den Ausblick auf eine evg. Wiedererweckung seiner Nation fest und pflanzte daher die Bischofsweihe in Hoffnung auf seinen Schwiegersohn Peter Jablonski (Figulus, † 1670 als Hofpred. zu Memel) fort; dessen Sohn Dan. Ernst Jablonski hat dann gleichfalls 1699 in Lissa die böhm. Bischofsweihe empfangen und als preuss. Hofprediger, zugleich als erwählter Senior treue Fürsorge für die böhm. Diaspora getragen. Dieser Zweig der Brüderkirche starb allmählich ab. Doch waren in Böhmen wie in Mähren selbst trotz aller Verfolgungen spärliche Reste der Brüder geblieben; ein Teil dieser Böhmen wanderte unter dem Einfluss des deutschen Pietismus im 18. Jh. aus und fand in Berlin wie in der Oberlausitz Aufnahme; Glieder des mähr. Zweiges kamen 1722 nach Berthelsdorf, wo dann die „erneuerte Unität" in mancherlei Weise an die Vergangenheit auknüpfte.]

6. Ein besonders ehrenvolles Denkmal hat sich die Gemeinde, die schon längst der Bibel in der Volkssprache sich erfreute, in dem grossartigen 6bändigen Werk der kommentierten Kralicer Bibel (1579—93) gesetzt, die, nachdem Blahoslaw das NT übersetzt hatte, durch 8 Gelehrte der Brüder auf Kosten des Freih. Joh. v. Zerotin fertiggestellt wurde, gleich ausgezeichnet durch ihre Treue dem Grundtext gegenüber wie durch ihre reine und volkstümliche Sprache.

Schon 1501 hatten die Brüder 89 tschechische Lieder in einem Gesangbuche gesammelt; 1531 liess Mich. Weisse eine erste Sammlung auch in deutscher Sprache folgen, teils freie Nachdichtungen lat. Vorlagen, teils eigne Lieder enthaltend. 1544 erschien das Gesangbuch in neuer Bearbeitung durch Joh. Horn, der namentlich die Abendmahlsgesänge gemäss der Annäherung an L. umgestaltete und neue Lieder hinzufügte[1]. 1561 folgte dann das grosse tschechische Kanzional und diesem 1566 ein neues deutsches Gesangbuch (456 Lieder), das neben zahlreichen Gesängen, die luth. und schweiz. Gesangbüchern entlehnt waren, zugleich viele ursprünglich tschechische Lieder dem deutschen Kirchenlied zuführte. Manches aus ihrem Liederschatz ging in die Gesangbücher (besonders die niederdeutschen) der luth. Kirche über.

Drittes Kapitel.

Die Wiedertäufer.

1. Die Gemeinden der Täufer seit 1535.

Literatur s. o. S. 90 f. HOTTIUS, Annales Anabaptistici. Basel 1672. HOCHHUTH, Landgr. Philipp u. d. Wiedertäufer in ZhTh 28, 538 ff.; 29, 167 ff.; 30, 258 ff. Ueber Huter: JLOSERTH in AÖG 78, 427 ff.; 79, 127 ff. Ders. in Z. allg. G. 1884. Ders., Deutschböhm. Wiedertäufer in Mitt. d. V. f. G. d. Deutschen in Böhmen XXX 404 ff. Ders. in Mitt. d. hist. Ver. f. Steiermark 1894, 118 ff. Ders., Der Anabaptismus in Tirol. Wien 1892. Ders., Der Kommunismus der mähr. Wiedert. Wien 1894. KREMBERT, Die Wiedert. im Herzogt. Jülich. Münster 1899. EJACOBS, Die Wiedertäufer am Harz in ZHarzv. 1899. RHANSEN, Wiedertäufer in Eiderstedt in Schriften V schlesw.-holst. KG II. 2, 175 ff. (1901); 344 ff. (1903).

[1] Vgl. SCHELHORN, Samml. für die G. 1 349 ff. (Nördl. 1779).

1. Schwer lastete auf dem gesamten Anabaptismus das Vorurteil, das seit den Münsterschen Ereignissen in kath. und evg. Kreisen in jedem von seinen Bekennern einen gemeingefährlichen Umsturzmann erblickte. „Gott hat durch den Münsterschen Aufruhr allen Obrigkeiten die Augen öffnen wollen; wer darf den jetzigen Wiedertäufern, die sich gar unschuldig stellen, trauen?" (Bullinger). Kleine Reste des libertinistisch-antinomistischen Geistes regten sich freilich hie und da und diskreditierten das Ganze, und doch „schämten sich die echten Anabaptisten des Münsterschen Fanatismus" [1]. Aber nur wenige kamen dazu, wie Philipp von Hessen (CR 9, 757) Unterschiede unter ihnen zu machen und anzuerkennen, dass neben solchen, „die mit der Tat handlen und mit dem Schwert angreifen", die grosse Menge „einfältiger frommer Leute" stand, denen man nur vorwerfen konnte, dass sie „im Glauben irren" [2]. Die Hauptmasse der Täufer hatte ja mit dem Münsterschen Geiste schlechterdings nichts zu tun.

Zwar erhielt Philipp 1536 in den Gutachten der verschiedensten evg. Autoritäten, die er befragte, die Aufforderung zu schärferem Einschreiten und die Versicherung, dass er mit dem Schwert gegen sie vorgehen könne, der reinen Lehre zum Schutz; doch liess er nicht ab, den Weg freundlicher Belehrung und Ueberwindung mit dem Wort zu versuchen. Nicht ohne Erfolg; so gewann er mehrere ihrer Führer (Peter Tasch u. a.), die dann wieder andre nach sich zogen. Aber sein Verfahren blieb eine Ausnahme. In Jena wurden 1536 drei Wiedertäufer, nachdem Mel. vergeblich mit ihnen disputiert hatte, einfach enthauptet [3]; denn „gegen die Halsstarrigen ist not, ernste Strafe zu gebrauchen, und obgleich etliche sonst nicht mutwillige Leute sein möchten, so muss man doch der schädlichen Sekte wehren" (CR 2, 710 ff.; 3, 16; 4, 737 ff.; 9, 1003: Si sunt pertinaces, puniantur ut seditiosi, quia idem est tribunitiis concionibus, contrariis politico ordini, et armis seditiones movere) [4]. Auch L. wurde sichtlich schärfer in seinem Urteil, er unterschrieb das traurige Gutachten Mel.s CR 4, 737; schon dass sie unberufen den berufenen Pfarrherren in ihr Amt

---

[1] Sepp, Kerkhist. Studiën p. 78.

[2] Ottius, Annales anabapt. p. 131. Auch Butzer rät, die Todesstrafe, die freilich Gottes Gesetz von allen fordere, „die von wahrer Religion abfallen und andre dazu bewegen", gegen die Täufer nicht anzuwenden, „bei denen man gar keinen Aufruhr, keinen merklichen Frevel noch gottlos Gemüt, sondern nichts denn eine ganz einfältige Beredung spürt, dass sie ihren Irrtum gänzlich für Gottes Wahrheit und Gebot halten". Solche Leute solle man mit treuem Ernst zu belehren suchen; bleiben sie halsstarrig, sie weder Landes verweisen, da man sie damit nur andern zuschicken würde, noch mit Gefängnis strafen, da das sie nicht bessere, sondern sie in ihren Häusern oder an solchen Stätten ihre Arbeit treiben lassen, wo sie niemand verführen könnten. Nur dieses mit Ernst zu verhüten, sei der Obrigkeit Pflicht. ZKG 7, 472 ff. (1546). Vgl. die Beschlüsse der Oberländer in Memmingen 1532, Keim, Schwäb. Ref.-G. S. 259. Den Weg der Belehrung schlug A. Blarer 1532 in Esslingen erfolgreich ein, Keim, Reform.-Blätter d. Reichsstadt Esslingen S. 74 f.

[3] OClemen, Beitr. z. Ref. G. I 65 f.

[4] Vgl. schon Mel.s Brief CR 2, 17, wo er bemerkt, er sei gegen Nic. Storch 1522 stulte clemens gewesen, aber damals hätten auch andre noch geglaubt, haereticos non esse ferro opprimendos.

griffen, sei ein todeswürdiges Bubenstück (DE W 6, 152, ZhTh 28. 560 ff.). Vgl. auch das von Rhegius verfasste Bedenken der Lüneburgischen, „ob einer Obrigkeit gezieme, die Wiedertäufer oder andre Ketzer zum rechten Glauben zu dringen, und so sie in der Ketzerei verharren, der Ketzerei halb mit dem Schwert zu richten" (Deutsche Schriften IV 210 ff.). Freilich kommt grade für Sachsen in Betracht, dass in Mühlhausen und an andern Orten ein arger Antinomismus sich regte („wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht"; Weibergemeinschaft) und der Zukunftstraum fortbestand, sobald erst der nötige Anhang gefunden sei, zu gewaltsamer Erhebung vorzuschreiten (SCHMIDT, Menius II 127 ff.).

2. Eine andre Schwierigkeit erwuchs dem Anabaptismus aus seinem Mangel an einheitlicher Organisation. Ohne Verbindung mit einander standen die Gemeinden in Mähren und Tirol neben den holländisch-friesischen an der Nordsee; daneben die schweizerischen und die pfälzer und zahllose kleine Gemeindlein hier und dort. Doch fehlte es nicht an Bemühungen, unter einander Fühlung zu gewinnen und gegenseitige Unterstützung zu gewähren. Aber auch die Gemeinden derselben Gegend litten durch Spaltungen, bei denen bei dem undogmatischen Charakter ihres Christentums weniger Differenzen in der Lehre als Besonderheiten in der Handhabung des Bannes, betreffs der Ehescheidung und grösserer oder geringerer Absonderung von der Welt (in Fragen der Kleidung u. dgl.) trennend wirkten. In dogmatischer Beziehung ist nur das von Bedeutung, dass der mährische Anabaptismus beim Eindringen antitrinitarischer Elemente aus Italien her 1562 ff. diesen Geist als einen fremden zurückwies und in den „12 Artikeln" des Apostolicums das Band mit der übrigen Christenheit festhielt (FRA 43, 646 f.); dass ferner durch Menno Simons (S. 130) die (halbdoketische) Anschauung, dass Christi Fleisch nicht von Maria stamme, sondern aus Gottes Geist gezeugt sei, weite Verbreitung fand, aber doch ohne trennend unter den verschiedenen Brüderkreisen zu wirken. Eine Delegiertenversammlung in Strassburg 1555 beschloss einen Vergleich nach dem Grundsatz (Sir 3 22): „Die Dinge, die dir zu schwer sind, darnach frage nicht"; man wollte einfältig Christum als den Sohn Gottes und die Fleischwerdung des Wortes bekennen, aber jeden Disput über die Frage, auf welche Weise Christus Mensch geworden, unterlassen. Bei dem überwiegend sozialen Charakter ihrer Auffassung des Christentums mussten dagegen alle Fragen der christlichen Lebensführung brennende und leicht auch trennende Fragen werden.

Ueber der Frage z. B., wie weit der Bann gegen das Eindringen neuer Kleidermoden anzuwenden sei, schieden sich die strengen „Flaminger" von den freieren „Waterländern"; Kleider ohne Knöpfe, nur mit Haken, wurden in der Schweiz, später auch in der Pfalz Characteristica bestimmter Gemeinden. Später wurde die Frage, ob Tabakrauchen gestattet sei, Gegenstand ernster Verhandlungen. „Zu grosser Eifer ohne Besonnenheit, zu grosse Beschränktheit des geistigen Gesichtskreises Engherzigkeit und Prinzipienreiterei verkehrten oft die Wohltat der Sittenzucht in das Gegenteil, indem sie zu sehr in die persönlichen Rechte der Gemeindeglieder eingriffen" (ABRONS S. 118, vgl. S. 196 f.). Die Kleiderordnung der Mähren s. bei LOSERTH, Kommunismus S. 127 f.

3. Ihre Geschichte blieb eine Märtyrergeschichte, in manchen Gegenden (z. B. in Baiern) ohne alle Linderung, in andren mit Ruhepausen; nur vereinzelt fanden sie eine freilich nur ungewisse Duldung. In dem prot. Holland schaffte ihnen ihre Bereitwilligkeit, in Zeiten der Not mit grossen Geldopfern einzu-

treten, bei Wilhelm von Oranien Schutz gegen den Eifer der Calvinisten. Wie in Holland und Ostfriesland bot sich auch in Mähren auf längere Zeit für sie ein einigermassen erträgliches Dasein, während das nahe Böhmen, wohin besonders seit 1528 viele einwanderten, sie nicht duldete. Seitdem aber die böhm. Brüder 1534 die Konversionstaufe abgeschafft hatten (oben S. 448), gelang den Täufern in Böhmen kein grösserer Fortschritt mehr. In Tirol hörte die grössere Propaganda erst auf, seit Mähren ihnen keine Zuflucht mehr bot. Ferdinand stand der Bewegung fast ratlos gegenüber; er ermahnte die Bischöfe, für ehrbare Priester zu sorgen, die Gemeinden geistlich besser bedienen zu lassen; jeder Priester müsse eine eigne Bibel besitzen und sie studieren. Aber vergeblich bemühte sich der Klerus, die bibelfesten Täufer „mit Grund der göttlichen Schrift“ zu belehren.

In Mähren (Austerlitz) trat zunächst 1529, dauernd seit 1533 der Tiroler Jakob Huter als ihr bedeutendster Führer hervor. Als Ferdinand 1535 sie mit Gewalt aus Mähren vertilgen wollte, richtete er im Namen der Brüder eine mannhafte Schrift an den Landeshauptmann und verklagte den „Feind der göttlichen Wahrheit“ Ferdinand vor Gott (Ottius p. 75 ff.). Er flüchtete darauf nach Tirol, wo er durch Verrat in die Hände der Feinde fiel und unter entsetzlichen Martern 1536 in Innsbruck gerichtet wurde (FRA 43, 122 ff.). Der Schmalkaldische Krieg brachte den Brüdern hier neue Schreckenszeiten. 1548 ausgetrieben [1], wichen sie nach Ungarn, hatten aber dann wieder von 1554—65 ihre „gute“, von da an bis 1592 ihre „goldene“ Zeit in Mähren. Der 30jähr. Krieg vernichtete 1622 ihre Gemeinden. Sie erwarben sich in Mähren in kommunistischer Organisation den Ruf trefflicher Kolonisten, Ackerbauer, Tuchweber und Winzer. Armut und Bettel waren ihnen fremd; Zucht, Ordnung, Einfachheit, Treue und Ehrlichkeit schufen ihnen einen guten Namen und geachtete Stellung. Doch erregte ihr genossenschaftlicher Arbeitsbetrieb ihnen den Neid der andern Gewerbetreibenden. Eigentümlich war ihnen die Erziehung ihrer Kinder in gemeinsamen Kinderstuben unter dafür bestellten Schwestern [2]. Sie flüchteten nach Ungarn und Siebenbürgen. Unter dem Namen Habaner bewahrten sie hier noch anderthalb Jahrhunderte ihre Eigentümlichkeit, konnten aber nicht mehr die Bedeutung, die sie in Mähren gehabt, wieder gewinnen.

Die ref. Schweiz verfuhr andauernd unduldsam gegen die Täufer und suchte sie besonders durch Geldstrafen, Landesverweisung, Güterkonfiskationen, Gefängnisstrafen, seltener durch Todesurteile sich vom Halse zu halten, ohne doch der in der Stille beständig weiterwirkenden Bewegung Herr zu werden. Noch 1614 verfügte Zürich die Enthauptung eines Täufers.

4. Symptome einer allmählich sich ändernden Stellung zum Täufertum zeigten sich aber in den mannigfachen Versuchen in der 2. Hälfte des 16. Jhs, auf dem Wege des Religionsgespräches den Anabaptismus geistig zu überwinden. So disputierten, nachdem schon 1538 Butzer auf Landgr. Philipps Wunsch mit den Führern der hess. Anabaptisten ein längeres theol. „Verhör“

---

[1] Etwa 70 000 Personen nach Merian, Topographia Bohemiae, Moraviae et Silesiae. S. 96, Frankf. 1650. Gindely, G. des 30jähr. Krieges. 2. Abt., S. 565, Prag 1880 gibt nur 20 000 an.

[2] Eine sehr ungünstige Schilderung dieser ihrer Kindererziehung aus der Feder eines zeitgenöss. kath. Geistlichen s. in Mitt. VGD Böhmen 30, 406 f.

angestellt hatte (ZhTh 28, 626 f.), 1554 die Reformierten unter Micronius' Führung in Norden mit Menno Simons über die Menschwerdung Christi[1]. Mehrere Monate zog sich die (resultatlose) Emdener Disputation 1578 hin, die Graf Johann von Ostfriesland veranstaltet hatte[2]. Ebenso disputierte wieder 1598 Acronius in Leeuwarden mit dem Wiedertäufer Peter von Köln. Diese Gespräche wurden als Siege des Calvinismus angesehen und gaben den ref. Synoden erneuten Anlass, vor den Täufern als einem verderblichen Uebel zu warnen. Auch die Pfalz wurde Schauplatz solcher Gespräche. OttHeinrich veranstaltete 1557 eine Disputation in Pfeddersheim; die Wiedertäufer beschwerten sich aber hernach über parteiische Wiedergabe ihrer Aeusserungen in den Protokollen. Darauf lud Friedrich III. sie 1571 nach Frankenthal[3] zu einer neuen unparteiisch gehandhabten Verhandlung, in welcher Petrus Dathenus als ref. Theologe mit den bibelfesten Laien Diebold Winter, Rauf Bisch u. a. disputierte; der interessante Zusammenstoss evg. Schultheologie und ihrer syllogistischen Künste mit einem Laienbiblizismus, der von der theol. Kunst zwar häufig in die Enge getrieben wurde, aber instinktiv teilweise weit richtigere Positionen suchte, als die neue Schultheologie. So in der Haupterörterung über die Bedeutung des ATs für den Christen, wo Dathenus mit höchstem Eifer die These verfocht, dass „Abraham und die prophetische Kirche des ATs ebendasselbe von den Artikeln des Glaubens (Apostolicum) gehalten und bekannt haben, das wir heutigen Tages auch glauben und bekennen“[4], während jene zwei die vorbereitende, weissagende Bedeutung des ATs voll anerkannten, aber Christum und seine Gerechtigkeit „nicht noch einmal aus Moses holen“ wollten. Die Abneigung der Täufer gegen jede über die Schrift hinausgreifende dogmatische Formulierung trat beständig in Konflikt mit den fertigen Formeln einer entwickelten Schullehre und fand bei dieser begreiflicherweise weder Verständnis noch Entgegenkommen. Ihr schlichtes „das wissen wir nicht“ auf so manche Frage, über die der Theologe so sehr viel zu wissen meinte, konnte keine Gnade finden. Auch für den frommen Kurf. Friedrich waren die Wiedertäufer doch schliesslich „böse Buben“, deren stiller Betriebsamkeit er wohl Duldung gewähren konnte, so lange sie nur Hausandachten hielten, deren Predigen und Taufen er aber unter strenge Strafen stellte. Aehnliche Religionsgespräche erfolgten noch wieder 1607 und 1608 mit nach Eiderstedt aus Holland zugewanderten Wiedertäufern, gleichfalls ohne Ueberwindung ihrer Ueberzeugungen. Ein Ausweisungsbefehl, der darauf er-

---

[1] Beide Teile führten dabei mit Bibelstellen den wunderlichen Streit über die physiologische Frage, ob mulieribus natura nullum insit semen, ob ihre Natur nur agrorum instar semen duntaxat excipiat, mulieribus nihil ad foetus materiam conferentibus, oder ob mulieri aeque ac viro semen tribuatur. Vgl. Cramer, M. Simons S. 107 ff. Ottius p. 123.

[2] Protocol. Dath is, alle Verhandelinge des Gesprecks tho Embden mit den Wedderdöpern, de sick Flaminge nömen. Embden 1579.

[3] Protocol, dat is de gansche Handlinge des Gesprecks te Franckenthal 1571 (holl. Uebersetzung des offiziellen Protokolls, Heidelb. 1571). Kluckhohn, Friedrich III. S. 385 ff. RE 6, 166 f. — 1567 fand das Verhör des Wiedertäufers Leonh. Dax in Altz statt, über welches C. am Ende in Schelhorns Samml. für die Geschichte I 381 ff. (Nördl. 1779) Bericht gibt.

[4] Protokoll S. 79.

ging, wurde doch nicht scharf durchgeführt, und da sie betriebsame und steuerkräftige Leute waren, gewährte man ihnen schliesslich Duldung im Lande, nur dass jede Propaganda ihrer Lehre unter Strafe gestellt wurde [1]. Diese Religionsgespräche zeigten aber den Täufern den Wert einer höheren Bildung für ihre „Ermahner" und „Lehrer", die ihr Amt stets als unbesoldetes Ehrenamt bekleideten; sie begannen auf sprachliche, dann auch auf theol. Bildung grösseres Gewicht zu legen. Aber erst 1675 ging man in Holland zur Besoldung der Prediger und zur Gründung einer Lehranstalt über.

5. Charakteristisch für alle Wiedertäuferkreise blieb neben der Verwerfung der Kindertaufe und ihrer weltabgeschlossenen Gemeindezucht ihre Stellung zur Obrigkeit, zum Waffendienst und zum Eid. Sie erkennen in der Obrigkeit eine göttliche Ordnung an — aber eine unterchristliche. „In der Vollkommenheit Christi wird der B a n n allein gebraucht zu Mahnung und Ausschliessung dessen, der gesündigt hat." Wer daher dieser Vollkommenheit Christi angehört, der kann nur Christi Vorbild folgen, der nicht die Ehebrecherin richten, nicht Erbgut schlichten wollte; würde ein Bruder zu obrigkeitlichem Amte gewählt, so müsste er Christo folgen, der da floh, als man ihn zum König machen wollte. Obrigkeit ist Regiment nach dem Fleisch, aber Christen haben nur ein Regiment nach dem Geist [2]. So blieb der Anabaptismus zwar respektvoll der bestehenden Obrigkeit gegenüber, vermied aber wie jeden Widerstand, so jedes Benutzen der Rechtsordnungen, schlichtete seine Händel unter sich, setzte dem Unrecht, das ihm von andrer Seite widerfuhr, einfaches Unrechtleiden entgegen. (Doch haben die Brüder in Verfolgungszeiten manchem ihrer Genossen aus dem Gefängnis zur Flucht verholfen, während konsequentere Täufer auch dieses Entweichen gewissenshalber ablehnten.) Bei dieser spröden Stellung der bürgerlichen Ordnung gegenüber vom Standpunkt der Gemeinde der Vollkommenen aus gelang es ihnen doch überall, wo man ihnen nur die notdürftigste Duldung gewährte, durch ihren Fleiss, ihre Einfachheit und Zurückgezogenheit zur Wohlhabenheit und damit zu sozialer Bedeutung zu gelangen.

Die Täufer haben auch einen reichhaltigen Beitrag zum geistlichen Liede des 16. Jhs geliefert; begreiflicherweise nehmen balladenartige M ä r t y r e r-lieder, denen L.s Märtyrerlied als Muster dient (o. S. 404 Anm. 1), dabei den ersten Platz ein. „Ihr ganzer Inhalt wendet sich der Seite des S i t t l i c h e n zu; die Heiligung des Menschen und ihre Bewährung in Leben und Sterben bildet ihren fast einzigen Gegenstand und Inhalt." „Liebe ist das grosse und unerschöpfliche Thema dieses Gesanges; denn Liebe allein ist das Kennzeichen der Kinder Gottes." Eine deutsche Sammlung ihrer Lieder erschien 1583; niederländische waren vorangegangen [3].

---

[1] Die unter ihnen zahlreich vorhandenen Anhänger des David Joris tauchten in der luther. Landeskirche unter, lasen aber heimlich ihres Meisters Schriften weiter, bis im J. 1642 ein grosser Prozess gegen sie angestrengt wurde, der mit der Einziehung und öffentlichen Verbrennung dieser ketzerischen Schriften endete, vgl. RHansen in Schriften V schlesw.-holst. KG II, 5, 31 ff. (1900).

[2] Oben S. 92; FRA 43, 43 f.; auch in Zwinglii Opp. 3, 388 ff. Melanchthons treffendes Wort über diese Ideen s. CR 3, 24 f.

[3] Vgl. Koch, G. d. KLieds.[3] II 141 ff. Manche Nachrichten und Proben in FRA 43. Wackernagel, Das deutsche KLied V 677 ff. vLiliencron in ABA XIII 1, 121 ff., 124. Unger in JG Prot. Oesterr. 13 u. 15. RWolkan, Die Lieder

Wo das Täufertum aber Duldung als Sekte erlangte, da liess allmählich „die ursprüngliche religiöse Frische und Begeisterung immer mehr nach, ein öder Mechanismus heiliger Sitten engte das Leben ein; die Gemeinden hatten nicht mehr die Kraft, neue Formen hervorzubringen. So umschlossen am Ende die strengen Schranken, welche die Brüder von den andern religiösen Gemeinschaften und der Welt sonderten, nichts mehr, was des ängstlichen Schutzes wert gewesen wäre“ [1].

2. Neue Propheten.

a) **David Joris** (s. oben S. 128 f.).

b) **Heinrich Niclaes.**

Literatur: WCamden (o. S. 335) p. 318 f. Nippold in ZhTh 32, 323 ff., 473 ff. Ders. in Gelzers Monatsbl. 23, 15 ff. vanSlee, ADB 23, 573 f. Loofs in RE 5, 750 ff.

Eine seltsame Erscheinung pantheistisch-antinomistischer Mystik bietet der Begründer des „Hauses der Liebe“ (family of love) Heinrich Niclaes. Geboren an unbekanntem Orte — Spätere nennen Leiden oder Münster — im Jahre 1501 oder 1502, streng kath. auferzogen, zeigte der Knabe schon frühzeitig Anlage zum Visionär. L.s Schriften machten keinen Eindruck auf ihn, aber eignes Bibellesen trieb ihn bei äusserem Beobachten der Formen kath. Kirchlichkeit zu selbständigen religiösen Spekulationen. Er betrieb ein kaufmännisches Geschäft und begründete früh seinen Hausstand. Wegen des Verkehrs mit Akatholiken gefangen gesetzt, aber bald wieder frei gelassen, siedelte er ca. 1530 nach Amsterdam über; auch hier verhaftet, wusste er sich als Katholiken auszuweisen und wieder frei zu kommen. 1540 erfolgte durch besondere Offenbarung seine Berufung zum Propheten mit der Verpflichtung, seine Offenbarungen niederzuschreiben. Bald entweicht er nach Emden, wo er bis 1560 bedeutende kaufmännische Geschäfte betreibt, daneben aber häufige Visionen (seine „Reisen ins Land Pietas“) erlebt und nun auch teils durch persönliche Einwirkung, teils durch zahlreiche auswärts gedruckte, im Geheimen verbreitete Schriften in tiefster Verschwiegenheit Anhänger hin und her in den Ländern, die er als Kaufmann durchreist (besonders Holland und England), sammelt. Es regt sich allmählich gegen ihn ebenso der Widerspruch der evg. Geistlichen, wie der Führer der Anabaptisten. Als der Rat in Emden ihn 1560 gefangen nehmen wollte, entwich er rechtzeitig, sandte aber eine Verteidigung ein, in der er seine Schriftstellerei wie jede sektiererische Tendenz rund ableugnete. Gleichwohl wurden jetzt seine Güter beschlagnahmt und auf ihn selbst gefahndet. Seitdem ist sein Aufenthalt nachweisbar in Kampen, Utrecht, England und Köln. Bereits erhob sich aber auch Zwiespalt inmitten seiner Getreuen, indem manche an der Echtheit seines Prophetentums zweifelhaft wurden. Vor 1581 starb er; seine Sekte verschwindet auf dem Festlande seit 1604 — der berühmte Antwerpner Buchdrucker Christof Plantin hatte ihr heimlich angehört —; in England, wo sein Anhang bedeutender war, erschien noch 1645 eine Gegenschrift, nachdem Königin Elisabeth schon 1580 eine Proklamation gegen die Familisten erlassen hatte; aber noch in den Jahren der Re-

---

der Wiedert. Berlin 1903. Biblioth. Reform. Neerland. II (Het Offer des Heeren.) 1904.

[1] AHegler, Geist und Schrift bei S. Frank S. 3. Freib. 1892.

publik 1649 ff. erschienen dort Neudrucke seiner Schriften.

Seine Schriften (ZhTh 32, 331 ff.), z. T. in Versen, voll willkürlich allegorisierender Schriftbehandlung, predigen das nach dem Zeitalter des Gesetzes und des Glaubens nunmehr angebrochene Zeitalter der Liebe. Er selbst ist der Prophet dieses Zeitalters der Vollkommenheit. Wer daran Teil hat, erlebt in gänzlicher Aufopferung des eignen Willens in Gehorsam gegen die Priester im Haushalt der Liebe mystische Vergottung; einem solchen gilt das Gesetz nicht mehr, da er nicht mehr sündigen kann. Die neue, von der Welt gesonderte Gemeinde ist streng hierarchisch gegliedert, indem unter dem Bischof (Niclaes) und seinen 24 Aeltesten noch 6 Priesterklassen sich abstufen. Diese Priester „entschlagen sich" der weltlichen Ehe. Frauen können nur zur untersten Priesterstufe aufrücken. Die Priesterschaft ist ohne eignen Besitz, sie lebt vom Zehnten der Gemeinde. Diese hat ihren eignen Kalender: ein 14 Tage vor Ostern beginnendes, 13 Monate zu je 28 Tagen umfassendes Jahr, mit 4 grossen, zehntägigen Festzeiten; Sonnabend und Sonntag sind ausserdem beide die hl. Tage ihrer Versammlungen. Mit dem älteren anabaptistischen Enthusiasmus verbindet Niclaes die zentrale Idee des vollendeten Reiches Gottes als eines Reiches, in dem der Geist, nicht der Buchstabe gilt, sowie die Bedeutung des Prophetentums; nach vSlee ausserdem auch die Bestimmung, dass die Glieder des Hauses der Liebe erst im 30. Jahre die Taufe empfangen sollten. Wie weit der Sturz aus der schwindelnden Höhe pantheistischer Selbstvergötterung in fleischlichen Antinomismus („im himmlischen Jerusalem wird man sich der Nacktheit nicht mehr schämen") in den Geheimversammlungen des Hauses der Liebe erfolgte, ist nicht mehr nachweisbar: es ist aber sehr wahrscheinlich, dass die schweren Anschuldigungen der Gegner in Bezug auf einzelne Mitglieder nicht grundlos waren. Ausser jenen Verirrungen und ihrer Selbstvergötterung wurde besonders die Heuchelei gerügt, mit der sie nach aussen als Glieder der öffentlichen KGesellschaften sich gebärdeten.

Viertes Kapitel.

Antitrinitarier und Sozinianer.

Literatur: ChrSandius, Bibliotheca Anti-Trinitariorum. Freist. 1684. StanLubieniecius. Hist. Ref. Polonicae. Freist. 1685. FTrechsel, Die protest. Antitrinitarier. 2 Bde. Heidelb. 1839/44. Campanus: Hegler in RE 3, 696 ff. Benrath, Ref. in Venedig. Halle 1887. Ders., Ochino², S. 267 ff. CSchmidt, Blandrata in RE 3, 250 f. Mosheim, Anderw. Versuch einer vollst. und unpart. Ketzergesch. Helmst. 1748. Ders., Neue Nachr. von Servet. Helmst. 1750. Heberle in Tüb. ZfTh 1840. HTollin, Das Lehrsystem M. Servets. 3 Bde. Gütersl. 1876—78. Ders., Zahlreiche Schriften und Aufsätze, RE 18, 229 verzeichnet, dazu Pünjer in ThLZ 1877, 199 ff. AvdLinde, M. Servet. Gron. 1891. Choisy, La Théocratie à Genève S. 130 ff. 1897. ELachenmann in RE 18, 228 ff. Kampschulte, Calvin II. Hegler, Franz Davidis in RE 4, 517 ff. EuBurnat, L. Socin. Vevey 1894. Bibliotheca Fratrum Polonorum. 10 Bde. Fol. Irenopoli (Amst.) 1656 (die WW von FSocin, JCrell, JSchlichting u. Wolzogen). FSocinus, Ad Amicos epistolae. Racov. 1618. ELuckfiel, Der Sozinianismus u. s. Entwicklung in Grosspolen. in ZhGesellsch. f. d. Prov. Posen 7, 115 ff. Ritschl, Lehre von der Rechtfertig.² I 334 ff. Zöckler in RE 18, 459 ff. Harnack, DG³ III 685 ff. NFock, Der Sozi-

nianismus. 2 Tle. Kiel 1847. Ders. in ZhTh, 15, 2, 83 ff. DILTHEY in Arch. f. G. d. Philos. 6, 97 ff.

1. Die ersten Antitrinitarier.

1. So umfänglich auch die Kritik war, die L. an der überlieferten KLehre geübt hatte, so war ihm doch nie in den Sinn gekommen, diese auf das Zentraldogma der alten Kirche seit dem Konzil von Nicäa, auf das Dreieinigkeitsdogma auszudehnen. Wohl hatte er mehrfach das Ungeschickte an dem Ausdruck „Dreifaltigkeit" offen besprochen (EA [2] 9, 1, 12 u. 408; 6, 358), ebenso den terminus ὁμοούσιος gelegentlich preisgegeben (WA 8, 117), aber es war eine durchaus törichte Rede kath. Gegner, wenn sie ihn daraufhin als Arianer denunziert hatten. Wohl hatte er einen andern Weg gefunden, zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, als den scholastischen trinitarischer Spekulation: „es wird niemand die Gottheit schmecken, denn wie sie will geschmeckt sein, nämlich dass sie in der Menschheit Christi betrachtet werde" (EA 35, 334), und ganz in seinem Sinne hatte Mel. zunächst die Trinität der menschlichen Spekulation entzogen und lediglich als Objekt unserer Anbetung bezeichnet (o. S. 42). Aber gerade die zentrale Stelle, die Christus als Heilsmittler, als Offenbarer Gottes und als Weg zum Vater für ihn gewann, gab für ihn den Formeln der kirchlichen Christologie und Trinitätslehre neues Leben[1]. Denn eben der Christus ist sein Trost, „der in der Krippen lieget, aber sitzet gleichwohl zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters" (DEW 5, 787). Die Erkenntnis, dass griech. Philosophie auf die Lehre der Väter schon des 3. Jhs ihren Einfluss ausgeübt hat (S. 42), wurde auf dieses Stück ihrer Lehre nicht angewendet, vielmehr stand für L. felsenfest, dass diese nicänische Lehre der reine Ausdruck des Schriftzeugnisses sei[2]. Und mit der scholastischen Ausgestaltung und Begründung seiner Abendmahlslehre (S. 88) gewannen auch die subtilen Distinktionen der Zweinaturenlehre für ihn das allernächste theol. Interesse.

2. Gleichwohl blieb auch in der geistigen Umwälzung der Reformationsjahre der Angriff auf die Grundveste des kath. Dogmas nicht aus. Die verschiedensten Strömungen begegnen sich hier: pantheistische Mystik, Ausläufer des spät mittelalterlichen Nominalismus, moralistische und kritisch-humanistische Aufklärung.

Schon die CA sah sich veranlasst, in Art. 1 gegen Samosatenos neotericos Protest einzulegen. Sie wandte sich damit gegen eine Reihe bedenklicher Erscheinungen, die der Anabaptismus hervorgetrieben hatte. 1525 hatte sich

---

[1] L.s religiöses Interesse an dieser Christologie spricht sich z. B. 1544 in der These aus: Tantae molis erat perditum hominem redimere, ut talis et tanta victima pro eo esset necessaria, EA opp. v. a. 4, 472. Totum Evg. tantum historia fit omissa hac capitali sententia de aeterna nativitate Christi: erst in Verbindung mit dieser dicta et facta Christi sunt res viventes, Opp. ex. 18, 75. Es bleiben für L. einerseits lex, peccatum, gratia (vgl. S. 42) das A und O aller Theologie (vgl. L.s letzte Streitschrift [1545] S. 11, Lpz. 1893), andrerseits ist ihm aber doch der Artikel von der Dreieinigkeit der höchste, der de incarnatione filii Dei summus post articulum Trinitatis (EA opp. v. a. 4, 478).

[2] Daher ist ihm jedes Abweichen von der Lehre des Athanasianums Auflehnung der Vernunft gegen die Schrift, EA 23, 274.

in Antwerpen eine Stimme vernehmen lassen, die den hl. Geist mit der menschlichen Vernunft identifizierte (E 5, 147, deW 3, 62). In demselben Jahre standen in Nürnberg etliche Maler vor Gericht und bekannten, dass sie „nichts von Christo hielten". Althamer schreibt gegen sie 1526 die Schrift, „dass unser Christus Jesus wahrer Gott sei", und Rhegius klagt 1527 über eines Wiedertäufers Lehre, dass Christus „allein ein Lehrer christlichen Lebens" sei. Unter den sogen. Nikolsburger Wiedertäuferartikeln (1527) begegnen uns auch (von Hetzer stammend?) die Sätze: Christus sei in der Erbsünde empfangen; Maria sei nicht Mutter Gottes, sondern allein Mutter Christi; Christus sei nicht Gott, sondern allein ein Prophet, dem das Wort Gottes befohlen sei. Hetzer hatte bereits eine Schrift gegen Christi Gottheit verfasst, deren Veröffentlichung nur durch seine Gefangennahme und Zwinglis Dazwischentreten verhindert wurde; A. Blarer besass noch 1552 das Manuskript, warf es aber dann ins Feuer. Osiander betrachtet es sogar 1529 übertreibend als gemeinsame, aber esoterische Täuferlehre, „dass sie den Artikel von der Dreifaltigkeit verleugnen". Auch aus Ostfriesland kommt die gleiche Klage [1].

Ferner hatte ein junger, von Jülich herbeigezogener Mag. Joh. Campanus, der sich seit 1527 in Wittenberg aufhielt (inskrib. 1528) und beim Marburger Gespräch die Reformatoren mit einer ganz absonderlichen Deutung der Einsetzungsworte überraschte (EA 32, 405 f.), sich seitdem an die Wittenberger mit antitrinitarischen und andern Sonderideen herangedrängt, war eine kurze Zeit vom Kurfürsten gefangen gesetzt und hatte nach wiederholter Abweisung durch L., der ihn nicht ernst nahm, 1531 erbittert Wittenberg verlassen und sich nach Jülich zurückbegeben. Eine schon 1530 von ihm handschriftlich verbreitete Arbeit (Contra Lutheranos et totum post Apostolos mundum, von der nur Auszüge bekannt sind, ZhTh 1846, 495 ff.) bearbeitete er fürs Volk in der Schrift: „Göttlicher und hl. Schrift Restitution" 1532 (auszüglich bei Schelhorn, Amoen. lit. XI 78 ff.). Lange unbehelligt, nicht ohne Einfluss auf die Entwicklung des Anabaptismus am Niederrhein und in Münster, ist er schliesslich 1547 (Krause, Melanthoniana 125) als falscher Prophet des nahen Weltendes in Jülich gefangen gesetzt worden und dort, starr an seinen Phantasien festhaltend und allen Bekehrungsversuchen trotzend, nach mehr als 20jähriger Haft ca. 1574 gestorben. Gott und Christus sind nach ihm gleichen Wesens, so wie Adam und Eva es waren, aber der Sohn nicht gleichewig, sondern vor allen Kreaturen aus dem Wesen des Vaters gezeugt. Der hl. Geist ist unpersönlich das gemeinsame Wesen beider.

2. Mich. Servet.

1. Viel bedeutender und folgenreicher war das Auftreten des Spaniers Mich. Servet, dessen Schrift De Trinitatis erroribus 1531 in Hagenau gedruckt wurde.

Da die Aussagen, die dieser Märtyrer des Antitrinitarismus später über sein Leben gegeben hat, vielfach sich widersprechen, so ist über seine Jugend fast alles ungewiss, Geburtsort (Tudela oder Villanova?), Geburtsjahr (1509,

---

[1] Roth, Augsb. Ref.-G. S. 216. StKr 1886, 167. Plitt, Einl. in die Augustana II 152 ff.; Steitz, G. Westerburg S. 141; für Strassburg ZhTh 30, 30; für Esslingen Keim, Ref.-Blätter S. 74 f.; für Nürnberg Kolde, Althamer S. 22 ff.

1511?), Bildungsgang (Student der Rechte in Toulouse?)[1]. Sicher ist, dass er 1530 der Kaiserkrönung in Bologna beiwohnte und damals in Beziehungen zu Quintana, dem kaiserl. Beichtvater stand. Im Herbst 1530 nahte er sich Oekolampad in Basel, der ihn freundlich aufnahm und ihn vergeblich von seinen antitrin. Gedanken abzubringen suchte. Servet brachte, in Basel abgewiesen, von Strassburg aus, wo ihn Capito, der stets „eine besondere Anmutung zu fremden Gästen" hatte, in sein Haus aufnahm[2], seine kecke Streitschrift De Trinitatis erroribus (1531) in Hagenau in die Presse, sehr zum Verdruss der Strassburger wie der Schweizer, die sich beeilten, jede Gemeinschaft mit ihm abzuweisen. Zwar suchte S. im Vorwort seiner 2. Schrift Dialogorum de trinitate ll. II den bösen Eindruck abzuschwächen, den jene hervorgebracht, die er hier mit seiner imperitia und — der incuria typographi entschuldigte. Aber sachlich vertraten die Dialoge den gleichen Standpunkt. Er wich aber auch aus Deutschland und suchte zunächst unter anderm Namen (Mich. Villanovanus) und andrer Beschäftigung sich den Folgen seiner in beiden kirchlichen Lagern als Gotteslästerung beurteilten Schriften zu entziehen. Besonderen Eindruck machten seine Schriften auf Mel. Zwar beurteilte dieser seine Ausführungen selbst als confusas imaginationes, die an sich nicht viel bedeuten wollten. Aber sie kündigten ihm doch an, quales tragoedias excitabit haec quaestio ad posteros, εἰ ἐστὶν ὑπόστασις ὁ λόγος, εἰ ἐστὶν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα. Der Gegner, mit dem die evg. Dogmatik sich noch werde ernsthaft auseinandersetzen müssen, sei Paulus von Samosata (also der dynamistische Monarchianismus). Gegen diesen habe die alte Kirche nicht genügend geantwortet. Und während er nun von Servet Anlass nahm, hinfort in seinen Loci die Dreieinigkeitslehre wieder eingehend im Sinn der Alten zu behandeln, teilte er Camerar vertraulich mit: Ego me refero ad illas scripturae voces, quae jubent i n v o c a r e Christum, quod est, ei honorem divinitatis tribuere, et plenum consolationis est. τὰς δὲ ἰδέας τῶν ὑποστάσεων καὶ διαφορὰς ἀκριβῶς ζητεῖν, οὐ πάνυ συμφέρει (CR 2, 630; 21, 353 ff.).

2. Als Korrektor einer Druckerei in Lyon besorgte Servet einen Nachdruck des Pirkheimerschen Ptolemäus mit manchen wertvollen eignen Zutaten, warf sich dann literarisch aufs medizinische Gebiet, begab sich auch nach Paris, um hier Medizin zu studieren (seine Doktorpromotion in Paris, die er später behauptet hat, wird durch die Universitätsakten nicht bestätigt). Der Student geriet mit der Falkultät in Konflikt, weil er Vorlesungen über astrologia judiciaria, d. h. die Astrologie als Wissenschaft von den menschlichen Geschicken, hielt: der kühne Kritiker hier im Dienst des gröbsten Aberglaubens! Nachdem er dann in Charlieu eine zeitlang praktiziert hatte, fand er seit 1540 Beschäftigung als Arzt in Vienne, daneben besorgte er wieder für jene Lyoner Druckerei literarische Arbeiten (Nachdrucke mit einiger eignen Zutat). Hier

[1] Was TOLLIN in ZwTh 20 u. 21, ZhTh 45 u. ö. über Servets früheres Leben ermittelt haben will, ist unsicher, z. T. phantastische Kombination.

[2] Er kam in Verdacht, Servets Ansichten zu billigen; dieser hat auch später behauptet, que Capito estoit d'accord avec luy. TOLLIN (Servet und die oberländ. Reformatoren I. Berl. 1880) hat daraus weitgehende Schlüsse gezogen, gegen die GERBERT, G. der Strassburger Sektenbewegung S. 129 ff. Strassb. 1889, mit Recht Einspruch erhoben hat. Richtig ist nur, dass Capito vor allen „fürwitzigen Fragen" in Sachen der Trinität zurückscheute.

war er aber auch wieder zu seinen theol. Studien zurückgekehrt, hatte, seine älteren Arbeiten revidierend und neues hinzufügend, sein Lebenswerk Christianismi Restitutio ausgearbeitet. 1545 war er über diese Schrift und ihre Ideen mit Calvin in Korrespondenz getreten, wobei dieser ihm seine Institutio zusendete, Servet ihm dieselbe mit kritischen Randglossen zurückschickte, aber auch ein Stück seines eignen Manuskripts beifügte. 1546 endete die Korrespondenz, indem Calvin schroff den „anmasslichen“ Menschen von sich abschüttelte, jetzt aber auch schon erklärte: si venerit [nach Genf], modo valeat mea autoritas, vivum exire nunquam patiar (CR 40, 281)! Die Gelegenheit sollte kommen, um dies Wort einzulösen. Servet hatte 1553 im Geheimen seine Restitutio in Vienne drucken lassen [1]; kaum war Calvin das Buch zu Gesichte gekommen, als er (26. Febr.) durch eine Mittelsperson Servet bei dem kath. Inquisitor in Lyon denunzieren liess [2]. „Villanovanus“ aber leugnete im ersten Verhör sowohl die Verfasserschaft wie auch seine Identität mit „Servet“ ab. Nun lieferte Calvin der Inquisition die Briefe Servets von 1545/46 und einen Teil seiner Randglossen zu dem Exempl. der Institution, aus denen seine wiedertäuferischen Ansichten erhellten, als weiteres Belastungsmaterial aus. Daraufhin wurde Servet in Vienne verhaftet und geriet nun im Verhör in ärgste Bedrängnis, aus der er durch die Ausrede zu entschlüpfen suchte, nur ein dialektisches Spiel mit Calvin unter der Maske, als wenn er Servet wäre, vor Jahren getrieben zu haben. Noch gelang es ihm glücklich, aus dem Gefängnis am 7. April zu entfliehen; am 17. Juni wurde in Vienne an ihm in effigie und an seinen Schriften das Ketzergericht vollstreckt. Nach vergeblichem Bemühen, die spanische Grenze zu erreichen, berührte er auf der Flucht nach Italien Genf, und wurde hier auf Calvins Anstiften am 13. August festgehalten, dessen Amanuensis als Kläger (nach dem jus talionis) gegen ihn auftrat. Fortan betrieb Calvin den gerichtlichen Prozess, in höchster Aufregung, als der Rat zögerte, die Sache nach seinen Intentionen kurzer Hand zu erledigen, von den Gebeten seiner Freunde unterstützt, dass Servet dem Tod überliefert würde. Nur als die Schweizerstädte Bern, Zürich, Basel, Schaffhausen, denen der Rat die Akten vorlegte, durch ihre von Calvin bereits aufs energischste instruierten Theologen und durch ihre Räte zugestimmt hatten, sprach jener am 26. Okt. das Urteil, dass Servet schuldig sei devoir estre bruslé tout vif [3]; Tags darauf wurde dasselbe vollstreckt.

3. Servets Lehre liegt am entwickeltsten und vollständigsten in seiner Restitutio vor [4]. Man irrt ebenso, wenn man ihn für einen modernen Theologen, ein „Kind des 19. Jhs“ (Tollin), wie wenn man ihn für einen Rationalisten

---

[1] Der Verf. bezeichnete sich mit M. S. V.; aber p. 199 hatte er seinen Namen verraten. Gleichwohl hielt Mel. Campanus für den Verf. CR 8, 175.

[2] Calvin bestritt hernach seine Mitwirkung: ob es wohl glaubhaft sei, literas inter eos ultro citroque volitare, quibus non minus est inter se dissidium quam Christo cum Belial? CR 36, 479. Choisys Darstellung, der Calvin für unbeteiligt hält (p. 131), ist wenig wahrscheinlich.

[3] Calvin meldet: genus mortis conati sumus mutare, sed frustra (CR 42, 657).

[4] Deutsch von BSpiess. 2 Bde. Wiesb. 1895. In dieser (de trinit. V, Spiess I 190 ff.) trägt er auch die Lehre vom kleinen Blutumlauf vor; der gelegentliche Charakter dieser Ausführung macht aber zweifelhaft, ob er der eigentliche Entdecker war.

halten wollte; nur gelegentlich findet sich eine Aeusserung wie „fides vera esse non potest sine intellectu et cognitione“ (Rest. 41). In seiner Spekulation ist er vielmehr pantheistischer (Neu-) Platoniker, der das Johannesevangelium seiner Ideenlehre anzupassen sucht und unter den KLehrern in Clemens Alex. und Origenes die Träger der wahren kirchlichen Tradition sieht.

Er überragt seine trinitarischen Gegner durch die Erkenntnis, dass im NT der geschichtliche Jesus, nicht aber eine göttliche Hypostase das Subjekt der christologischen Prädikate ist; ferner durch die lebhafte Anerkennung eines Fortschritts der Offenbarung vom AT zum NT, endlich auch durch die sichere Einsicht, dass die nicänische Christologie nicht von Anfang an in der Kirche geherrscht hat — tragisch ist es, dass ihm Calvin diese bessere Erkenntnis durch ein Zitat aus Pseudo-Justin de exposit. fidei niederschmetterte —, sowie durch die Wahrnehmung, dass die scholast. Christologie trotz aller dialektischen Bemühungen es nicht zu einer wahren Menscheit Christi bringt [1].

Christus ist ihm die höchste Manifestation Gottes, die vera θεοφανία; nemo patrem videt nisi in Christo, und glauben heisst internis oculis diese Manifestation Gottes in Christo erblicken. Aber diese seine Aussagen unterscheiden sich sehr weit von den ähnlich klingenden der Reformatoren; denn sie stehen nicht im Dienst des soteriolog. Interesses, sondern sind Formeln einer pantheist.[2] Spekulation, für welche Gott das allgestaltige, in zahllosen modi sich ausprägende Wesen aller Dinge, der Logos der vorzüglichste modus, der Urmodus, das Prinzip aller andern Modi, der locus idearum ist. Nachdem dieser Logos in einer Reihe geschichtlicher Erscheinungen bald nur als Stimme, bald als sichtbare Gestalt sich manifestiert hat, wird er reale, menschlich-leibhaftige Erscheinung in Jesu. Servets Christologie ist ein Rückgreifen von der kirchl. Lehre, wie er meint in die reine Schriftlehre, in Wahrheit in die alexandrinische Logosspekulation, versetzt mit Neuplatonismus und Kabbalistik. Seine Soteriologie zeigt einzelne Einwirkungen der reformatorischen Lehre, weicht aber charakteristisch ab durch den Kampf gegen das servum arbitrium und für die Heilsbedeutung und Verdienstlichkeit der Werke[3]. Konfus ist seine (wohl nicht aus dem Anabaptismus, sondern nur aus seinem Biblizismus zu erklärende) Tauflehre: Sequitur fidem baptismus, in quo per Spiritum S. vivificatur fides (Rest. 488); erst vom 30. Jahre an ist der Mensch befähigt, dies Sakrament zu empfangen. Seine Abendmahlslehre kämpft ebenso gegen die transsubstantiatores wie gegen die impanatores (Luther) und tropistae (Zwingli), unterscheidet sich aber doch von Calvin wieder durch ihren mystischen Zug: das Abendmahl dient der Erzeugung des himmlischen Leibes, Christi corpus in nobis tunc facit incrementum. In seiner scharfsinnigen, aber auch rohen

---

[1] TOLLIN, Thom. v. Aquino, der Lehrer Servets, in ZwTh 36 u. 37.

[2] Dii vere nos efficimur participatione deitatis Christi, facti vere participes divinae naturae. Internus noster homo est deus de coelo et de substantia Dei. Rest. 196.

[3] Illusi sunt hodie, qui magica quadam cognitione, quam vocant fidem, se solos justos existimant, cum tamen veram Christi fidem ignorent. Qualemcunque fidei excellentiam quis adipiscatur, ex hoc nunquam vere sequetur, quin charitatis actus et bona opera suam mercedem habeant, quoquo modo ex tali fide ea nasci ipse contendat. Omnium eximia est ac maxima charitas ... perfectioni futuri seculi magis propinqua. Rest. 354.

Polemik gegen die kirchl. Trinitätslehre, wie sie ihm besonders bei Thomas v. Aquino vorlag (triceps quidam Cerberus Rest. 77; pro uno Deo habetis tricipitem Cerberum CR 36, 750), fehlt jede Ahnung von dem religiösen Wert, den diese soeben wieder in L.s Glauben erhalten hatte; er sieht in ihr nur ein Kunststück scholast. Aberwitzes. Diese Lehre zerstören und entwurzeln heisst ihm daher eine restitutio christianismi. Seine kirchengeschichtl. Betrachtung sieht das Eindringen des Antichristentums in den drei Stücken: Trinitätslehre, Papsttum und Kindertaufe (konstantinisches Zeitalter). Von hier aus rechnet er daher die 1260 apokalypt. Tage (Jahre, vgl. Apoc. 11_2) und ist somit gewiss, das die Tage des Antichristen demnächt abgelaufen sind und das 1000jährige Reich Christi nahe herangekommen ist. Im Bewusstsein, den Anbruch dieser Zeit als Prophet ankündigen zu dürfen und zu müssen, sendet er seine Schrift hinaus — sein Trost ist dabei, dass das Martyrium im Dienste Christi besondere Ehrenstellen im Himmel einträgt.

4. Wenn man nun sieht, mit welchem Hass sich Calvin auf diesen Bekämpfer der kirchlichen Trinitätslehre stürzt, wie er erst aufatmet, als er die Gewissheit hat, dass der Rat das Todesurteil fällt und vollstreckt, so wird man vor die Frage gestellt: woher diese unheimliche Energie seines Hasses? Mag immerhin unbewusst persönliche Antipathie gegen den Mann mitspielen, der ihn früher so selbstbewusst zu belehren und zu schulmeistern gesucht hatte: das theokratische Prinzip (o. S. 182, 396) forderte unerbittlich diesen blutigen Ausgang; auch wurde der Prozess je länger je mehr für ihn zum Entscheidungskampf, durch den er seine gefährdete Stellung der Oppositionspartei gegenüber, deren Führer sich Servets angenommen hatten, wieder sicherte — drohte er doch, die Stadt zu verlassen, wenn er nicht durchdränge —. Aber er handelte doch auch in dem Bewusstsein, dass er hier eine Mission zu erfüllen habe. Bullinger schreibt an Calvin: Gott habe hier die Gelegenheit bereitet, „ecclesiam expurgandi a labe seu foeditate haereseos". „Totus orbis videat, Genevam Christi gloriam cupere servatam" (CR 42, 621, 604). In der Tat galt es, den romanischen Calvinismus rein zu erhalten, dem jetzt von verschiedenen Seiten her (besonders durch die ital. Flüchtlinge) der Antitrinitarismus gefahrdrohend zu Leibe rückte und damit zugleich den *ganzen religiösen Besitz* gefährdete, den das Dogma der Trinität schützte. Der Antitrinitarismus war ja den ref. Kirchen gefährlicher als den luth., da jene nicht wie diese in der Reformation den consensus catholicae doctrinae betonten, vielmehr unter Bruch mit der Vergangenheit einen Neubau der Lehre aus der hl. Schrift allein beabsichtigten; daher konnte hier der Nachweis, dass der Name und die Formeln des Trinitätsdogmas erst der kath. Lehrentwicklung entstammten, wohl Eindruck machen. Aber Calvin ist dessen gewiss, dass diese Termini non aliud explicant, quam quod *Scripturis* testatum consignatumque est (CR 29, 60); die Gewissheit der Versöhnung und der Kindschaft, sowie die Freudigkeit des Gebets zum Vater hängen ihm an dem Opfer des Eingeborenen (vgl. CR 30, 366 f.). So wirft er sich entschlossen dem Feinde entgegen. So dunkel die Schatten sind, die hier auf Calvin fallen, so widerwärtig uns die Korrespondenzen der Schweizer Theologen in diesem Handel berühren, es handelte sich doch um eine *Lebensfrage* für den Fortbestand des Calvinismus. Der Scheiterhaufen Servets hat Calvins Werk erhalten.

Nicht allein, dass seine Genfer Kollegen die Verteidigungsschrift für diese

Tat einmütig unterzeichnet haben (Defensio orthod. fidei de s. Trinitate 1554. CR 36, 453 ff.; darin An christianis judicibus haereticos punire liceat 461 ff.), sondern auch die Conf. gallica 1559 und die Conf. helvet. II 1556 haben mit Namennennung Servet und damit den Antitrinitarismus überhaupt aus ihren Kirchen ausgewiesen. Freilich widersprachen in Genf selbst gottesfürchtige Laien, die es höchst seltsam fanden, jemand um der Religion willen zu töten (CR 49, 701, vgl. auch 149); es regten sich gegen Calvins Tat die humanistisch freisinnigeren Kreise der Schweiz (namentlich in Basel Castellio)[1] und die Kreise der ital. Flüchtlinge und schalten auf den neuen Papst und die neue Inquisition in Genf; auch Geistliche im Waadtland äusserten ihr Befremden. Aber nicht nur Beza trat für Calvin gewandt und beredt ein[2], auch Mel. sekundierte auf Calvins Bitte und hat nicht unterlassen, privatim und öffentlich immer wieder Servet als Gotteslästerer zu brandmarken und das Recht der christlichen Obrigkeit, solche Greuel auszurotten, zu predigen (CR 8, 362, 520 ff.; 9, 133 pium et memorabile ad omnen posteritatem exemplum! 1002 f.; 10, 851 ff., 857; 12, 143, 696 ff.; 24, 501)[3].

3. Die italienisch-polnischen Antitrinitarier.

1. Von Italien her drang der Antitrinitarismus unaufhaltsam vorwärts: einerseits trieben hier kritische und philosophische Einflüsse der Renaissancebildung dazu, auch dies Mysterium der Papstkirche zu sondieren[4], teils es rationalistisch zu negieren, teils Spekulationen aus den Zeiten der altkirchlichen Trinitätskämpfe neu aufleben zu lassen; andrerseits nahm der Anabaptismus, seit ca. 1540 auf ital. Boden verpflanzt, hier alsbald eine schroff antitrinitarische Wendung. Im Sept. 1550 fand in Venedig im Geheimen ein von 60 Deputierten beschicktes Wiedertäuferkonzil statt (o. S. 227), das sich über die Sätze einigte: Christus ist nicht Gott, sondern Mensch,

[1] Unter dem Pseudonym Mart. Bellius, De haereticis an sint persequendi. „Magdeb.“ [vielmehr wohl Basel, vgl. CR 9, 205]. März 1554. Dieser Schrift waren Gutachten L.s, Brenz' und andrer gegen Ketzerstrafen beigefügt, nebst dem Motto Gal 4 29. Calvin und Beza errieten sofort den Verf., CR 43. 95, 97, 134, 166, und ersterer suchte die Baseler Prediger gegen diese „bestia non minus virulenta quam indomita et pervicax“ zu erregen 43, 209. Castellio hatte bereits durch das Vorwort zu seiner lat. Bibel (Febr. 1551, an Eduard VI.) grosses Missfallen (Calvin: blasphema ista praefatio! 43, 97) erregt: si quis a nobis in aliquo religionis vel puncto dissidet, eum damnamus et per omnes terrarum angulos linguae stilique jaculo petimus. Wir töten ihn zwar nicht selber, aber wir überantworteten ihn an Pilatus. Et haec omnia Christi nos studio et jussu et nomine facere clamamus! Er fordert: doctrina ignorantiam pellat — non ut carnifici mandetur provincia doctoris! Buisson, Castellion I 360 ff. II 1 ff.

[2] De haereticis a civili magistratu puniendis. Aug. 1555.

[3] Vgl. auch NPaulus, Servets Hinrichtung im luth. Urteil, HpBl 136, 161 ff.

[4] 1545 gedenkt Mel. theol. Fragen, die ihm Italiener vorgelegt hätten, und klagt: Multum est Platonicarum θεωριῶν in Italica Theologia. CR 5, 767.

gezeugt von Joseph und Maria, aber voll göttlicher Kräfte. Er ist gestorben, um Gottes Gerechtigkeit, d. h. den Gipfel seiner Güte und Barmherzigkeit und seiner Verheissung, zu erreichen. Unter den nach der Schweiz flüchtenden Italienern bringen ihrer immer mehr anabaptistische und zugleich antitrinitarische Vorstellungen mit und kommen mit diesen zunächst meist in der Form von Zweifeln hervor, auf die sie Belehrung suchen.

So der Mediziner Georg Blandrata, der schon Leibarzt am Hofe Sigismunds I. von Polen gewesen, jetzt aber, aus Pavia vor der Inquisition flüchtend, zu Calvin kam, dem er mit seinen skeptischen Fragen und Einwürfen zusetzte (CR 45, 169 ff.), ohne sich von dessen Belehrungen (CR 37, 325 ff.)[1] überzeugen zu lassen. Alciati, Gentile, Gribaldi u. a. verstärkten die antitrinitar. Fraktion in der Genfer ital. Gemeinde; daher setzte Calvin ein Bekenntnis auf, das 18. Mai 1558 alle Mitglieder dieser Gemeinde annehmen und mit der Klausel unterzeichnen mussten, dass wer davon abweichen werde, eidbrüchig sein solle (CR 37, 385 ff.; 45, 168 f., 176, 236, 256 f.). Alciati und Blandrata, die hierbei als Wortführer der Antitrinitarier aufgetreten waren, fühlten sich in Genf nicht mehr sicher und sondierten jetzt das Terrain in Bern und Zürich. Auch hier nicht sicher, wandte sich Blandrata wieder nach Polen. Gentile, der widerwillig unterzeichnet hatte, dann aber sich gedrungen fühlte, seine Ueberzeugung kund zu geben (CR 37, 389 ff.), wurde als eidbrüchiger Irrlehrer zu schimpflicher Kirchenbusse verurteilt und erhielt dann Stadtarrest (2. Sept. 1558, CR 37, 415 ff.; 49, 698 ff.). Gleichwohl entfloh er, wurde auf bernerischem Gebiete verhaftet, aber noch auf Grund näherer Erläuterung seiner Lehre freigelassen. Auch er eilte jetzt nach Polen; als er aber unvorsichtig in der Schweiz sich wieder blicken liess, wurde er aufs Neue verhaftet und 1566 als meineidiger Irrleher in Bern enthauptet (vgl. Benrath in RE 6, 517 ff.). Gribaldi half sich nach mancherlei Massregelungen durch ein die Gegner befriedigendes Glaubensbekenntnis und starb ohne weitere Behelligung, wenn auch für verdächtig gehalten, 1564 in der Schweiz (RE 7, 159 f.).

Der Rechtsgelehrte Lelio Sozzini[2] aus Siena, der 1547 nach Zürich geflüchtet war und hier seit 1548 bei Pellican wohnte, 1550 nach Wittenberg zog und drei Jahre bei Mel. studierte, der ihm bezeugte, dass er alienus a furiosis et fanaticis opinionibus sei (CR 7, 632, 9, 380), begnügte sich, durch Servets Schicksal gewarnt, seinen Dissensus mit der kirchlichen Trinitäts- und Satisfaktionslehre in die Form vorsichtig zweifelnder Fragen mit der Bitte um Belehrung zu kleiden. Er galt in Zürich als ein „frommer und gelehrter Mann", als „syncerus in J. Chr. frater" (Bindseil Epp. 425). Erst nach seinem Tode (1562) kam an den Tag, wie feste Gestalt seine abweichenden Gedanken bereits angenommen. Auch Ochino hat erst, nachdem er die Schweiz verlassen, in seinen in Polen verfassten Dialogi (1563) verraten, dass die Zweifel jenes ital. Kreises ihm mindestens stark imponiert hatten: zwar verteidigte er hier formell die kirchliche Lehre, aber mit dem bedeutsamen Eingeständnis,

[1] Dass diese Schrift die Beantwortung der CR 45, 169 ff. gestellten Fragen ist, wird zwar von den Herausgebern 37 p. XXXII geleugnet, aber ohne ersichtlichen Grund.

[2] Trechsel II 137 ff.

dass dieselbe ebenso einer neuen Prüfung an der Schrift bedürfe, wie die kath. Abendmahlslehre, und warf, wenn auch nur disputando, die Frage auf, ob denn diese Lehre eine praktisch religiöse Bedeutung habe.

2. In der Schweiz war mit dem Fortgang der Einen, dem Tod der Andern dem Antitrinitarismus die Kraft genommen. Fortan erfolgte seine Weiterentwicklung auf dem Boden Polens und Siebenbürgens. Das humanistisch gebildete, bewegliche Polentum zeigte sich, wie stets schon für ital. Einflüsse, so jetzt auch für diese Skepsis höchst zugänglich. Stancaros Kontroverse über Christi Mittlerschaft (vgl. o. S. 214, 217; CR 37, 393 ff.) half der Kritik der kirchlichen Lehre Bahn machen. Die hier herrschende Pressfreiheit und das Recht freien Hausgottesdienstes, das sich der Adel errungen, waren der Verbreitung der neuen Lehre sehr günstig. Und zwar schlossen sich die Italiener zunächst der reformierten Fraktion unter den Polen an, fanden in Petrus Gonesius, der Servets Schriften gelesen hatte, alsbald einen eifrigen Gesinnungsgenossen, der 1558 auf der Synode zu Brzesc auch eine Schrift gegen die Kindertaufe vorlegte und unter dem Adel Gönner und Anhang fand. Blandrata, vor dem Calvin vergeblich warnte (CR 45, 378), Superintendent der ref. Kirchen in Klein-Polen geworden, verbreitete vorsichtig unter biblischer Ausdrucksweise seinen Antitrinitarismus; verdächtig geworden, half er sich wieder durch ein zweideutiges Bekenntnis, trat aber dann wieder als Leibarzt in den Hofdienst. Der Antitrinitarismus machte inzwischen immer mehr Propaganda und erreichte 1561 den Synodalbeschluss, dass sich die Prediger der nicht unmittelbar der Schrift entnommenen Terminologie enthalten sollten. Auch nach Litauen drang der Antitrinitarismus vor, geschützt von dem mächtigen Starosten Joh. Kiszka, und bemächtigte sich hier einer Anzahl ref. Kirchen. Der Krakauer Prediger Gregor Pauli führte den zunächst arianisch gefärbten Widerspruch gegen die kirchliche Lehre nun auch weiter zur Bestreitung der Präexistenz Christi. Amtsentsetzt konstituierte er eine selbständige unitarische Gemeinde. Nach vergeblichen Bemühungen, den Zwiespalt innerhalb der ref. Gemeinden noch aufzuhalten, brachte 1565 der Reichstag zu Petrikau durch ein Kolloquium zwischen Trinitariern und Antitrinitariern den offenen Bruch [1]. Die Unitarier gaben sich jetzt eine selbständige KVerfassung und gründeten eigne Synoden und Schulen.

Noch fehlte es aber der neuen Unitarierkirche an Uebeinstimmung in ihren Positionen; sie betonten die Einheit Gottes, die praeeminentia des Vaters und halfen sich in der Christologie mit unbestimmten biblischen Wendungen, dann wurden auch in einzelnen Kreisen die Gedanken Lelio Sozzinis bekannt, der sie statt der secunda Trinitatis persona den vom hl. Geist empfangenen, von der Jungfrau Maria geborenen Menschen Jesus Christus lehrte (vgl. Sandius p. 195). In der Tauflehre trat die Verwerfung der Kindertaufe scharf hervor; dieser Kampf gegen die Kindertaufe trieb sogar anfangs noch stärker als ihre Christologie zur Sprengung der kirchlichen Verbindung mit den Reformierten (vgl. Lubieniecius p. 175 ff.). In der Abendmahlslehre griffen sie auf Zwingli zurück. In der Heilslehre machte sich eine moralistische Fassung geltend. In der Hauptfrage kämpfte nun aber eine Arianerpartei, die Christi Präexistenz

[1] Die röm. Partei (Hosius) beförderte insofern die Sache der Antitrinitarier, als sie willig darin sekundierte, dass weder Dreieinigkeit noch Kindertaufe aus der Schrift allein zu beweisen seien.

festhielt, aber sein Verhältnis zum Vater subordinatianisch fasste, mit einer mittleren, welche die Präexistenz fallen liess, aber die Jungfrauengeburt festhielt und dem vergotteten Menschen göttliche Ehre zuerkannte, und beide gegen eine Linke, die nun auch die übernatürliche Geburt und die Anbetung Christi preisgab. Letztere Meinung fand in Franz David (Davidis), dem Superintendenten der Unitarier in Siebenbürgen, wo sie fast durchweg der ungar. und szeklerischen Bevölkerung angehörten — hier war die Trennung von den Reformierten 1568 erfolgt [1] —, einen energischen Vertreter. Blandrata, der ihn vergebens umzustimmen gesucht hatte, veranlasste schliesslich seine Gefangennahme, rief aber damit die offene Spaltung der Unitarier in Adorantes und Non-Adorantes hervor.

In dieser Verwirrung griff der Neffe Lelio Sozzinis, Fausto, kräftig ein, gab der zerfahrenen Partei ein festes Gefüge und entwickelte aus dem Chaos antitrin.-anabapt. Tendenzen die Gestalt des Sozinianismus.

4. Der Sozinianismus.

1. Faustus Sozzini, geb. zu Siena 1539, war als junger Jurist 1559 vor der Inquisition aus der Heimat gewichen; der geheime liter. Nachlass des Onkels (Epist. p. 17) wurde ihm der Führer in den Antitrinitarismus, ein Vermächtnis, an dessen Vollstreckung er später seine Lebenskraft gesetzt hat. Zunächst (1562—74) fesselte ihn freilich noch eine Stellung am mediceischen Hofe; aber der theol. Trieb wurde in ihm so mächtig, dass er 1574 glänzende Aussichten freudig opferte, heimlich Amt und Heimat verliess, in Basel vier Jahre weiteren Studien und liter. Arbeit widmete [2], dann aber 1578 Blandratas Ruf nach Siebenbürgen folgte. Aber der Zwiespalt unter den dortigen Unitariern und das gewalttätige Verfahren gegen Davidis, der auf Grund z. T. falscher Anschuldigungen verhaftet und als Gotteslästerer zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt wurde, trieb ihn schon 1579 von dort nach Polen (Krakau). Hier musste er erst um Aufnahme in die Unitariergemeinde kämpfen, da er sich weigerte, ihre Wiedertaufe anzunehmen (Epist. p. 363 ff.). Seine nächste Arbeit ging dahin, den Zusammenhang des Unitarismus mit dem Anabaptismus in der Tauffrage wie in der Frage von der Obrigkeit zu lösen (Epist. p. 18 ff.), dann unter Ueberwindung sowohl der arianischen wie der Non-Adorantenpartei (p. 186 ff.) den Unitarismus in Lehre und Praxis fest zu verbinden. Die anabapt. Partei drängte er heraus, den Non-Adorantismus wies die Gemeinde 1600 feierlich ab, die arianische Partei unterlag.

---

[1] Nach Siebenbürgen richtete GMajor Witt. 1568 seine Commonefactio ad ecclesiam catholicam, orthodoxam de fugiendis et execrandis blasphemiis Samosatenicis etc., das lehrreiche Dokument dafür, wie die Verteidigung des altkirchl. Dogmas nach äusseren Autoritäten zum Schutz desselben griff: die alten kaiserl. Gesetze zugunsten der Trinität werden abgedruckt; 318 Bischöfe in Nicaea; Gott hat die Wahrheit dieser Lehre durch das schreckliche Ende so vieler Antitrinitarier (Judas als der erste, dann Cerinth, Arius, Manes — Servet u. a.) bestätigt. Sein Schriftbeweis aber beginnt mit dem Plur. Elohim und dem Faciamus hominem; auch 1 Joh. 5, 8 (trotz Luthers und Bugenhagens Kritik).

[2] Kritik der kirchlichen Satisfaktionslehre in der Schrift De Jesu Christo servatore (gedr. 1594) und Kritik der kirchlichen Lehre vom Tode als Folge des Sündenfalls in De statu primi hominis.

1598 feierten die Jesuiten den Triumph, dass Krakauer Studenten sich des kranken „Häresiarchen“ bemächtigten, um ihn zu verbrennen; nur die Intervention eines Professors rettete ihn. Seither lebte er unter dem Schutz eines Edelmanns auf dem Dorf Luclawice bis zu seinem Tode 1604. Im Jahr darauf erschien in polnischer Sprache (deutsch 1608, lat. 1609), von ihm selbst noch begonnen, durch Val. Schmalz vollendet, der Rakauer (grössere) Katechismus, Bekenntnisschrift und Lehrbuch zugleich; ein kleiner Katechismus schloss sich daran an. Damit war die Einigung der Unitarier als „Sozinianer“ geglückt. Eine ansehnliche Zahl von Freunden und Schülern arbeitete in seinem Geiste weiter; unter ihnen auch zahlreiche Deutsche [1] (Schmalz aus Gotha, Ostorodt aus Goslar, der Franke Joh. Crell, die Edelleute v. Schlichting und Freiherr v. Wolzogen u. a.). Ihre bedeutendste Gemeinde hatten sie in dem 1569 gegründeten Rakow (Palatinat Sendomir), wo ein eignes akad. Gymnasium ihrem Nachwuchs Schul- und Universitätsbildung gewährte, die meisten ihrer Schriften gedruckt wurden, auch ihre Generalsynode alljährlich tagte. Seitdem das anabapt. Element ausgeschieden war, übte aber der Sozinianismus nur noch Anziehungskraft auf die humanistisch gebildeten höheren Kreise aus.

2. 1627 gelang es jesuitischer Aufreizung, den Pöbel gegen die sozinianische Gemeinde und Kirche in Lublin zu hetzen; am 1. Mai 1638 erwirkte dieselbe Partei — ein Schülerexzess gegen ein Kruzifix bot den Vorwand dazu — vom Senat in Warschau unter Verletzung des Rechtsganges das Urteil, dass die Schule in Rakow zerstört, ihre Kirche ihnen genommen, ihre Buchdruckerei aufgehoben, ihre Prediger und Lehrer geächtet werden sollten. Evangelischerseits protestierte man zwar gegen die eklatante Rechtsverletzung, sah aber doch die Vernichtung der Unitarier nicht ungern. Das „sarmatische Athen“ sank zum Dorfe herab. Die in Kissielin noch einmal errichtete Schule wurde 1644 zerstört. Noch versuchten die Sozinianer auf dem Thorner Religionsgespräch (S. 366) als gleichberechtigte Dissidentenpartei zu Worte zu kommen, wurden aber als ungebetene Gäste abgewiesen. Durch Reichstagsbeschluss von 1658 wurden sie als „secta Ariana“ aus Polen völlig ausgetrieben. Die

[1] An der Universität Altdorf verbreitete der 1612 gestorbene Mediziner E. Soner heimlich den Sozinianismus. Vgl. ferner die Vorkommnisse in Heidelberg. o. S. 303 Anm. 2. Noch weiter, zur Verwerfung aller positiven Dogmen und zu dem Versuch, nachzuweisen, dass die messianischen Weissagungen ein ganz andres Zukunftsbild zeichneten, als in Christo „erfüllt“ sei, schritt die 1587 in Halle gefundene Schrift des in Heidelberg tätigen Schlesiers Mart. Seidel, Origo et fundamenta relig. christ. ZhTh 6, 192 ff.; 13, 1, 175 ff. Skepsis gegen alle Fundamente der Religion überhaupt predigte die 1598, wahrscheinlich auch schon früher gedruckte Schrift De tribus impostoribus, deren Verf. man aber weder unter den Sozinianern, noch unter den Calvinisten, sondern wohl unter den aufgeklärten Katholiken Italiens zu suchen hat. (Ausg. von FWGenthe, Lpz. 1833, EWeller, Heilbr. 1876; vgl. Möller-Benrath in RE 9, 72 ff. Tentzel, Kuriöse Biblioth. S. 487 ff., 1704.) Einen weit vorgeschrittenen Skeptizismus zeigt auch der kath. Humanist Jean Bodin († 1596), Parteigänger der Ligue, in seinem einst handschriftlich weit verbreiteten, 1841 durch Guhrauer veröffentlichten Heptaplomeres (vgl. Baudrillart, J. B. p. 190 ff.). Die Skepsis betritt hier auch schon in überraschender Kühnheit das Gebiet der biblischen Kritik. Aber sein Deismus schützt ihn nicht vor gröbstem Aberglauben (o. S. 439).

Trümmer der Gemeinden retteten sich z. T. nach Siebenbürgen, wo sie als kirchlicher Verband auch schlimmere Zeiten später überdauert haben, ein kleines Häuflein nach der Mark und Preussen, wo sie stillschweigende Duldung fanden; in den Niederlanden fanden sie Anschluss teils an die Mennoniten [1], teils an die Remonstranten, in deren Reihen sie allmählich verschwanden. Von Holland drang der Unitarismus im 17. Jh nach England hinüber, zwar noch 1648 durch Parlamentsbeschluss mit Todesstrafe bedroht, aber doch nicht mehr ausrottbar. Doch schieden seine Anhänger zunächst nicht formell aus der Staatskirche aus.

3. In Socins Denkweise verbindet sich die scotistisch-pelagianische Richtung der Scholastik mit humanist. Kritik des kath. Dogmas; es ist, wie HARNACK (DG [3] III 687) treffend urteilt, „die Destruktion des Katholizismus, die man auf Grund des Ertrags der Scholastik und der Renaissance zu bewirken vermochte, ohne die Religion wesentlich zu vertiefen oder zu beleben". Das Ansehen der Schrift wird gewahrt, aber das NT ist innerhalb dieser die allein massgebende Autorität, deren Glaubwürdigkeit aus äusseren Gründen wie aus der durch Wunder und Auferstehung legitimierten Person des Stifters der Religion des NT erhärtet wird. Das NT bezeugt wiederum die Zuverlässigkeit des AT. Die Zuverlässigkeit der Bibel wird jedoch auf ihre Lehrsätze beschränkt, und diese beruht darauf, dass die Verf. in der Lage waren und die Absicht hatten, die Wahrheit zu verkündigen. So wird hier die christliche Religion als Buchreligion der menschlichen Vernunft plausibel gemacht. Diese Vernunft ist die logische, die das, was sich dialektisch aufhebt, für Wahnvorstellung erklärt, und die praktische, die sich aneignet, was moralische Ausbeute gewährt; nicht handelt es sich um ein Geltendmachen der Erfahrungstatsachen der Welt des Uebernatürlichen gegenüber, daher bereiten Wunder und Weissagungen hier keinen Anstoss. Es handelt sich also um rationalen Supranaturalismus. Gott hätte sich vergeblich geoffenbart, wenn unsre Vernunft die Offenbarung nicht fassen könnte; vieles darin ist freilich supra rationem et humanum captum, aber nichts contra rationem sensumque communem. Der Glaube, den die Schrift lehrt, ist vor allem Glaube an die Existenz und gerechte Vergeltung Gottes. Mit Vorliebe werden Gottes Eigenschaften behandelt, dabei aber die göttliche Allwissenheit der menschlichen Freiheit geopfert, um dem Determinismus zu entgehen. Da der von Natur sterbliche Mensch den allein von Gottes Arbitrium abhängigen Heilsweg von sich aus nicht finden konnte, so musste dieser ihm durch die Schrift gezeigt werden; er fordert von uns Erkenntnis Gottes und Christi, verbunden mit frommem Leben. In scharfsinniger Kritik wird die Trinitätslehre bekämpft, wobei Socins Exegese sich erfolgreich über die dogmatisch gebundene der Gegner erhebt. In der Christologie wird mit dem von Duns Scotus nur hypothetisch ausgesprochenen Gedanken, dass uns Gott auch durch einen Menschen hätte erlösen können, Ernst gemacht: Christus ist durch wunderbare Zeugung ein Mensch ausserordentlicher Art, mit göttlicher Weisheit und Macht bekleidet, auferweckt und zu Gott gleicher Macht erhoben, daher anbetungswürdig [2]; er kommt wesentlich

[1] Vgl. die Bezeichnung der Sozinianer als docti Menonistae durch Just. Lipsius, RITSCHL, Lehre v. d. Rechtf. [2] I 323.

[2] Epist, 272 ff. Christus besitzt jetzt summam in angelos et in homines et in ipsos daemones potestatem, kann daher denen, die ihn anrufen, aliquid

als Prophet in Betracht; als solcher hat er das Gesetz vertieft, uns ewiges Leben verheissen, das Beispiel sittlicher Vollkommenheit gegeben und mit seinem Tode bestätigt. Taufe und Abendmahl erscheinen als die Zeremonialgebote des NT, als Symbole und Bekenntnisse resp. Erinnerungszeichen [1]. So sehr Socins Biblizismus bei der Abweisung der Präexistenz Christi in die Brüche kam und sich durch exegetische Gewalttaten helfen musste, z. B. in Joh. 1 1 ff., so scharfsinnig und bahnbrechend ist das Glanzstück seiner Theologie, seine dialektische Kritik der Satisfaktionslehre, insofern diese ein juridisch vollgültiges Aequivalent für die Sünde der Menschheit herauszurechnen suchte. Sein (scotistischer) Gottesbegriff lehnt überhaupt die Notwendigkeit der Satisfaktion für Gott ab; Gottes Gerechtigkeit streitet wider die Bestrafung eines Unschuldigen. Es ist widerspruchsvoll, Sündenerlass und Sündengenugtuung zu kombinieren, da eins das andre ausschliesst. Stellvertretung ist bei persönlicher Strafe undenkbar, weil die Zulassung jener die höchste Ungerechtigkeit wäre. Leiden des Unschuldigen ist nie Strafleiden. Die angebliche Stellvertretung in seinem Erleiden unsres leiblichen Todes nimmt ausserdem, wie die Erfahrung lehrt, niemand diesen Tod ab. Das Hineinziehen der obedientia activa ist einerseits nichtig, da Christus zu dieser für seine eigne Person verpflichtet war, andrerseits widerspruchsvoll, da man so eine doppelte Bezahlung derselben Schuld erhält. Da ferner die Gottheit nicht leidensfähig ist, so behielte Christi Tod, als stellvertretend gedacht, doch nur den Wert eines einzelnen geopferten Menschenlebens, könnte also nicht für die ganze Welt ausreichen. Wäre aber die Stellvertretung in sich selbst äquivalent, so müsste sie bedingungslos und nicht nur auf Glauben hin wirken. Diese Lehre wirke ausser dem, dass sie unvernünftig und unbiblisch sei, auch auf die sittliche Energie des Menschen destruktiv. — Das war eine Kritik, die auf dem Boden der angegriffenen juridischen Fassung der Satisfaktion Christi unwiderleglich war. Unmittelbaren Erfolg übte sie auf die arminianische Dogmatik (Hugo Grotius), indem hier die Aequivalenz der Leistung Christi aufgegeben wurde. Positiv redet zwar auch Faustus von einem Verdienst des Todes Christi, aber nur in uneigentlichem Sinne; dem Hebräerbrief zu Liebe lehrt er sogar ein himmlisches Priestertum Christi und eine im Himmel geschehende expiatio peccatorum, aber nur als besonders kräftige Zusicherung der göttlichen Verzeihung, als gnädige Befreiung von Sündenstrafen und als Hinweis auf Christi eignes, mit himmlischem Lohn gekröntes Leben, um uns zur Nachfolge zu reizen. Trotz des biblischen Kolorits der Gedanken ist Socins Lehre die Auflösung der Religion in vernünftige Gotteserkenntnis und Moral; das Christentum ist vollkommenes Gesetz, Christus wesentlich Gesetzgeber und Lehrer. Keine einzige der relig. Errungenschaften der Reformation ist hier verwertet; es ist nur kritische Zersetzung der mittelalterlichen Theologie, trotz des unleugbaren Fortschrittes, den seine Bibelexegese in zahlreichen Einzelfällen bezeichnet, soweit sie von dem alt-dogm. Einfluss frei ist. Aber freilich, sie verfällt auch oft genug dem Zuge der eignen Dogmatik, den der praktischen Vernunft bequemsten Sinn zu suchen.

---

efficere vel largiri. Occasio Christi invocandi est, cum quis in aliqua necessitate est constitutus, qua divina ope indigeat.

[1] Die Kindertaufe entspricht zwar nicht den biblischen Zeugnissen, kann aber von christlicher Liebe den Schwachen gegenüber als error inveteratus getragen werden.

Fünftes Kapitel.

Der mystische Spiritualismus.

1. Sebastian Franck.

Literatur: Reichh. Uebersicht in Alemannia 5, 135 f. CAHase, S. Franck v. Wörd. Lpz. 1869; FWeinkauff in Alemannia 4, 24 ff., 5, 131 ff., 6, 49 ff., 7, 1 ff.; ders. in ADB 7, 214 ff.; FLatendorf, S. F.s erste Sprichwörtersamml. von 1532. S. 341 ff. Poesneck 1876. AHegler, Geist und Schrift bei S. F. Freib. 1892. Ders. in RE 6, 142 ff.; ders., S. F.s lat. Paraphrase der Deutschen Theol. und seine holländ. erhaltenen Traktate. Tüb. 1901; ders., Beitr. z. G. d. Mystik in d. Ref.-zeit. Berlin 1906. ChrSepp, Geschiedkund. Nasporingen I 158 ff. Leiden 1872. ETausch, S. F. u. seine Lehrer. Halle 1893. HOncken, S. Fr. als Historiker, HZ NF 46, 385 ff.; ders. in Mon. H. Comen. Ges. 11, 86 ff.

1. Neben der enthusiastischen Opposition des Täufertums, die als tiefgreifende Volksbewegung der Reformation ein andres Ideal des sittlichen Lebens und ein andres Programm des Gemeindeverbandes entgegenstellt, und neben der aus Gelehrtenkreisen stammenden theologisch-kritischen Opposition der Antitrinitarier regt sich, auf kleine Kreise beschränkt, die Opposition einsamer Geister, die den religiösen Subjektivismus, den individuell persönlichen Charakter der Religiosität dem geschichtlich bedingten Kirchentum, den geistigen Charakter des Christentums der Schrift gegenüber geltend machen. Es sind die Spiritualisten unter den Gegnern der evg. Reformation.

Keiner zeigt diesen Gegensatz so rein und so konsequent, daher auch so einsam, wie Seb. Franck. Der Gedanke der Innerlichkeit der Religion sprengt bei ihm jedes Kirchentum, macht ihn zum Gegner jedes theol. Systems, jeder Kultusform, jeder organisierten Gemeinde. Aus Prinzip sagt er sich von der Kirche L.s wie von jeder Kirche los: „zu unseren Zeiten sind drei vornehmliche Glauben aufgestanden, die grossen Anhang haben, der lutherische, zwinglische und täuferische; der vierte ist schon auf der Bahn, dass man alle äusserliche Predigt, Zerimonie, Sakrament, Bann, Beruf als unnötig will aus dem Weg räumen und glatt eine unsichtbare geistliche Kirche, in Einigkeit des Geistes und Glaubens versammelt, unter allen Völkern und allein durchs ewige unsichtbare Wort von Gott ohne irgend ein äusserlich Mittel regiert, will anrichten“ [1]. Er sucht daher konsequenter Weise nicht, eine neue KGemeinschaft zu gründen, in diesem Sinne Anhänger zu werben, sondern beschränkt sich darauf, als Literat Leser zu finden, die seine Gedanken verstehen und sich aneignen.

S. Franck, geb. 1499 in der Reichsstadt Donauwörth, auf der Univ. Ingolstadt und im Dominikanerkolleg zu Heidelberg humanistisch und theologisch gebildet, war, nachdem er um 1524 im Bistum Augsburg kath. Priester gewesen, im Nürnbergischen in den Dienst der luth. Reformation als Prediger in Gusten-

[1] Chronika und Beschreibung der Türkey. Nürnb. 1530, Bl. K 3 b.

felden getreten. Befreundet mit dem Ansbachischen Reformator Andr. Althamer, hatte er 1528 dessen gegen Denk gerichtete Schrift Diallage (Vereinigung der streitigen Sprüche in der hl. Schrift) frei bearbeitet, für den rechten Verstand und Gebrauch der Schrift, aber auch schon für den Geist, der allein die Schrift recht auslegen kann, kämpfend, und hatte in dem Büchlein „Vom Laster der Trunkenheit“ seinen Klagen, dass eine rechte apost. Gemeinde mit Bann gegen die Sünder nirgends zu finden sei, beweglichen Ausdruck gegeben. „Wenn ein Prediger merkt, dass man sich des Evangeliums nicht bessert, sondern nur missbraucht zum Ruhm und Schanddeckel des Fleischs, da bleibt er nit . . . . (Mt 7 6), er schweigt stockstill oder läuft davon“ (Bl. C a). Der Schrecken über das Ausbleiben der sittl. Früchte der evg. Predigt lässt ihn zunächst (gleich den Täufern und Schwenckfeld) seine Hoffnung auf Aufrichtung einer Bann- und Zuchtordnung setzen; bald ist aber seine Entwicklung darüber hinaus, denn eben die Schrift, auf welche alle evg. Predigt sich stützt, ist ja der Anlass des fleischlichen Missbrauchs, des weltförmigen Sinnes, der in den Gemeinden herrscht. So legt er schnell entschlossen sein Amt nieder und lebt zunächst in Nürnberg privatisierend. Seine Missbilligung des gewalttätigen Verfahrens gegen die Täufer bringt ihn selber in den Verdacht der Täuferei, mit der er doch nur in der Kritik der Reformationskirchen übereinstimmt. Schon 1529 siedelt er nach dem duldsamen Strassburg über; aber auch von hier wird er 1531 wegen seiner freimütigen kritischen Urteile über Erasmus, L., Abendmahlsstreit, Ketzerverfolgung u. dgl. in seiner „Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel“ [1] ausgetrieben. Er nährt sich eine Zeit lang in Esslingen als Seifensieder; seit 1533 lebt er in Ulm, mit Schriftstellerei beschäftigt, wird aber auch hier teils von der Ulmischen Geistlichkeit (M. Frecht), teils auf Mel.s Anregung (CR 2, 823. 955) durch Briefe Landgr. Philipps an den Ulmer Rat „als Aufrührischer und Wiedertäufer“ bedrängt, weiss sich hier aber als Buchdrucker bis 1539 zu behaupten (die Akten darüber bei Hegler, Beitr. 113 ff.). Vertrieben wendet er sich nach Basel, wo er seine Buchdruckerei und Schriftstellerei fortsetzte. 1542 (1543?) ist er hier gestorben. Er behauptet neben L. den Ruhm als bester, volkstümlichster Prosaist der Deutschen s. Z., der die Geschichte wie das Sprichwort des Volkes als sittlich erziehende und religiös erbauende Faktoren (trotz mancher Unkritik) vortrefflich zu verwerten weiss, ein Volksschriftsteller ersten Ranges und ein Patriot wie wenige in seinen Tagen, dazu ausserhalb des Streites der Parteien Stellung nehmend wie kein andrer.

2. Aus dem Missbrauch der Schrift fliesst alle Verderbnis der Religion, und gerade die Reformation hat einen papiernen Abgott aus ihr gemacht. Jeder deutet sie, wie er will, jeder macht sie zum Schanddeckel der Bosheit. Die Spaltung der Christenheit in Sekten ist Folge des Schriftmissbrauchs. Aber sie ist auch positiv nicht dazu geeignet, die höchste Autorität des Christen zu sein, denn sie ist dem Buchstaben nach voller Widersprüche, enthält, buchstäblich verstanden, vieles, das Gottes unwürdig ist; sie fordert wohl, aber sie gibt kein neues Leben. Zu keiner Zeit sind die Schriftgelehrten die besten Christen gewesen. Das NT ist mündliche Predigt [2], ist Geist,

[1] Ueber den Eindruck dieses Buches auf die Zeitgenossen vgl. Cochleus bei Riederer, Nachr. I 347. Haller an Vadian, 7. Okt. 1532: „extra aleam scripturae nemo fortius evertit papatum quam ille!“ Vadians Briefs. V, 1, 99.

[2] Gedanken L.s (WA 12, 259), die er hier eigentümlich verwertet.

aber nicht Buchstabe. Darum ist die Seligkeit nicht an den Schriftbuchstaben gebunden. Im Buchstaben kann die götttliche Wahrheit gar nicht ihren vollen Ausdruck finden, denn Gott kann in keiner Kreatur beschlossen sein. Von der sittlichen und relig. Beschaffenheit des Menschen (Geist oder Fleisch) hängt ab, ob er im Worte Gott oder den Teufel findet. So bekämpft er das Papsttum der Schrift, um gegen die Veräusserlichung der Religion überhaupt Einspruch zu erheben. Dabei hält er an der Inspiration der Schrift fest, aber nur voller Geistesbesitz und persönliche Erfahrung befähigt zu ihrem Verständnis; nur der Geist findet im Buchstaben der Schrift das Wort Gottes.

Die Autorität des religiösen Menschen ist das inwendige, geistliche Wort (= Geist Gottes), das zu unsrer Seele redet; dies ist wirkende Kraft und notwendig zur Seligkeit. Mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist es ihm eingepflanzt. Nicht allein Gottes Gesetz, sondern auch alle Hauptstücke des christl. Glaubens sind mit dieser relig. sittl. Anlage des Menschen gegeben, und das bei allen Völkern und ohne Ansehen der Person. Freilich die Sünde hat dies Licht der Seele verdeckt und getrübt, aber doch nicht völlig ausgelöscht; als ein „Gespür im Gemüt“ wirkt es fort. Gibt sich der Mensch der Kreatur hin, so wird sein Ohr taub gegen das innere Wort; wo aber Gelassenheit, der Sabbat der Seele ist, da wird die Stimme vernommen, angeeignet, das Herz wird mit innerer Nötigung dem Worte untertan, und jene „Plerophoria“ tritt ein, die das Gewisseste von allem Gewissen ist: der Wille Gottes wird freie persönliche Ueberzeugung, Gottes- und Selbsterkenntnis sind mit einander eins. Dabei versucht Fr. zu einer Würdigung der Offenbarung Gottes in Christo zu gelangen. Da die Welt das Göttliche nicht mehr vernahm, so brachte sich Gott ihr wieder in Erinnerung, indem er sich selbst vermenschte; was Christus uns brachte, war schon in uns, nur dass wir dessen nicht bewusst waren. „In Christus ist sichtbar worden und erscheint alle Art Gottes“, in Lehre und Leben zeigt er, wie Gott gegen uns gesinnt ist und wir gegen Gott gesinnt sein sollen; so ist er nach Augustin (de trin. 4, 6) sacramentum et exemplum des Christen. Durch seine Zeugung aus Gott und Maria trägt Christi Fleisch Doppelart an sich: es ist aus Geist und Fleisch geboren; aber das geistliche Fleisch überwindet in ihm das aus Maria stammende Fleisch bis zu völliger Vergottung des Fleisches in seiner Erhöhung. Da der „unbewegliche Gott über niemand zürnet“, so handelt es sich in Christi Leiden nur um eine Heilung unseres bösen Gewissens, um Aufhebung unsrer Feindschaft gegen ihn. Aber alles, was Christus im Fleische getan und für uns geworden ist, strebt über sich hinaus; wir müssen auch hier aus dem Fleisch in den Geist vordringen, vom Christus für uns zu dem Christus in uns, von Christus als Sakrament im Fleisch, zu Christus als unserm Exempel im Geist (im Leben und Leiden). Wie er hier vom geschichtlichen Christus zum Geist führt, so durch die Logoslehre zum unbewussten Christentum der ausserchristlichen Welt: die Platoniker und die antiken Moralphilosophen sind ihm Zeugen der Wirkungen, die das Wort jederzeit auf die Menschenherzen geübt hat. Die apostolische Gemeinde erscheint ihm nicht als das Muster, dem die Christengemeinde jeder nachfolgenden Zeit nacheifern soll, sondern als ein Kindheitsstadium des Christentums, das noch der äusseren Zeremonien (Sakramente) bedurfte und daher durch Gottes Herablassung solch „Puppenspiel“ auch erhielt.

3. Franck, dessen Aufstellungen in erster Linie als Antithese gegen das luth. Kirchentum gemeint sind, hat von L. viel gelernt, aber er überspannt den

subjektiven Charakter der Religion, den ihn L. gelehrt[1], bis zur Entwertung aller objektiven Faktoren. Daher geht er über L. zurück auf die deutsche Mystik und von da zum (Neu)-Platonismus, aber doch so, dass L.sche Einflüsse stets bei ihm nachklingen. Daneben hat der vielseitige, nach allen Seiten empfängliche Mann von vielen seiner Zeitgenossen, Denk, Bünderlin (einem Gesinnungsgenossen Denks)[2], Schwenckfeld, Staupitz u. a., aber auch von Erasmus, Corn. Agrippa u. a., mannigfache Anregungen erhalten[3]. Alle diese Impulse sind hier zu einem Spiritualismus verwoben, der unübertrefflich den persönlichen Charakter aller Religion, das Wesen der religiösen Gewissheit, zu erfassen gewusst hat, aber für die Frage, wie solche Religion entsteht, die ausreichende Antwort schuldig bleibt; der den Missbrauch und die Verkümmerung, denen L.s Pochen auf das Wort und sein Betonen des Christus für uns ausgesetzt war, wie kein andrer erkannt und dawider gestritten hat, und gegen die Identifizierung des Wortes und Evangeliums Gottes mit dem Schriftbuchstaben wichtige evg. Wahrheiten vertrat, aber zugleich in seinem Dualismus von Schrift und Geist mit einem Fundamentalgedanken der Reformation in Konflikt geriet. Spätere Geschlechter haben bewusst und unbewusst viel mit seinen Gedanken weiter gearbeitet. Im 16. Jh fand er im evg. Bürgertum überall da, wo man Unbehagen an dem Theologenpapsttum empfand, einen nicht unbedeutenden Leserkreis; im 17. Jh auch noch in Holland, wo von 1610—18 zahlreiche Schriften Francks in holl. Uebersetzung in Gouda erschienen.

L. selbst hat ihn als „Schwärmer“ und „Geister“ verachtet, „dem nichts gefällt denn Geist, Geist, Geist, der vom Wort, Sakrament, Predigtamt nichts hält“, daneben ihn als einen nörgelnden Tadler ohne positive Gedanken und — mit Unrecht — als einen Verunehrer des weibl. Geschlechts beurteilt[4]. Eine offizielle Erklärung der luth. Theologen erfolgte gegen ihn (und gegen Schwenckfeld) im März 1540 in Schmalkalden, in der ihm mit Recht vorgeworfen wird: multa colligit ad Scripturae autoritatem extenuandam et jubet spiritum quaeri omisso verbo; seinen (aus Cicero entnommenen) Satz: „es ist nur eine Sünde“, mit dem er doch von den einzelnen Sünden auf die sündliche Richtung der Seele zurückwies, lehnen sie als ein unbefugtes Einmischen stoischer Moral ab; seinem geistlichen Reiche Christi, das unter allerlei „Sekten“ Glieder zählt, stellen sie hier als die unica Ecclesia Christi die Kirche der reinen Lehre und des reinen Kultus schroff entgegen (CR 3, 983 ff.).

2. Kaspar Schwenckfeld.

Literatur: WW (nicht vollständig) gesammelt in: Der 1. Teil der christlichen orthodoxischen Bücher C. Schw.s. Frankf. 1564. Epistolar: I. Christl. lehrh. Missiven; II. 1. Sendbriefe von der päpstlichen Lehre; 2. Sendbriefe, die er auf

[1] Auch den Religionsbegriff selbst erhebt er aus L.s schönem Wort: Vivendo, imo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando, WA 5, 163, vgl. Gulden Arch. 1538, 240 b.

[2] ANICOLADONI, Joh. Bünderlin von Linz. Berl. 1893.

[3] Eine Fülle derartiger Einflüsse stellt die Arbeit von TAUSCH zusammen.

[4] EA 63, 384 ff. LÖSCHE, Anal. Luth. p. 60. Da er keine Sekte um sich sammelte, meinten L. und andre mit ihm, er übe einen verschwindenden Einfluss aus. Speratus' Urteil lautet verächtlich: „Es sei bei ihm eitel Maulwerk, er rede ganz und gar kindisch.“ (TSCHACKERT, P. Speratus S. 61.)

der Lutherischen Glauben geschrieben. Frankf. 1566 u. 1570. Fol. ERBKAM S. 357 ff. OKADELBACH, Gesch. C. v. Schw.s u. der Schwenkfelder. Lauban 1860. AFHSCHNEIDER, Ueber den gesch. Verlauf der Ref. in Liegnitz. Berl. 1860 (Progr.). OHAMPE, Zur Biogr. C. Schw.s (bis 1539). Jauer 1882 (Progr.). FHOFFMANN, Schw.'s Leben u. Lehre. I. Berlin 1897. ERDMANN in ADB 33, 403 ff. RHGRÜTZMACHER in RE 18, 72 ff. GERBERT, Strassb. Sektenbewegung S. 132 ff. WOLFART, Schw. u. Bonif. Wolfart in BBKG 8, 97 ff. JOHWIGAND, De Schwenkfeldismo. Lips. 1587. ABAUR, Zwinglis Theologie II 245 ff. DÖLLINGER, Reform. I 236 ff.

1. Bei vielfachen Berührungspunkten zwischen Franck und Schwenckfeld, um derer willen beide von den Zeitgenossen meist zusammen genannt und verurteilt worden sind, besteht der Unterschied zwischen ihnen, dass nur letzterer theologisch interessiert ist, auf die zeitgenössische Theologenschaft Einfluss zu gewinnen strebt, eine dogmatische Theorie zu entwickeln und nach allen Seiten zu verteidigen bemüht ist [1], und dass Schwenckfeld nur aus Not, nicht grundsätzlich, wie jener, die evg. KGemeinschaften verlässt, um sofort eine neue Konventikelgemeinde um sich zu sammeln. Es hat daher eine Gemeinde der Schwenckfeldianer gegeben und gibt sie noch heute, während es eine Gemeinde Francks nicht geben konnte.

Geb. 1489 in Ossig bei Lüben in Schlesien aus altem, jetzt ausgestorbenen Adelsgeschlechte, bezog Schw. 1505 die Univ. Köln, 1507 Frankfurt a. O., dann vielleicht Erfurt, und trat ca. 1510 als Hofjunker erst in den Dienst des Hofes von Oels, nahm darauf Dienste in Brieg und bald darauf in Liegnitz bei Herzog Friedrich II. Bereits 1519 hatten ihn L.s Schriften für die Sache des Evangeliums gewonnen: „L. hat mir und andern zur Erkenntnis der Wahrheit viel gedient"; „wir haben Dr. Martin als einen Boten Gottes aufgenommen und seine Lehre gefördert"; er unterhielt nun lebhafte Beziehungen zu den schles. Freunden der Reformation. Ein Gehörleiden nötigte ihn 1521, sich nach Ossig ins Privatleben zurückzuziehen; eifrigem Bibelstudium und der Korrespondenz im Interesse der Reformation war fortan sein Leben gewidmet. Im Dez. 1521 ritt er nach Wittenberg, wurde Zeuge der Verhandlung Mel.s mit den Zwickauer Propheten (S. 39 ff.), lernte auch Karlstadt kennen. Von Schw. angetrieben, entschied sich Joh. Hess in Breslau zu offenem Eintreten für L.s Sache, und liess Herzog Friedrich der Reformation in Liegnitz freien Raum. Schw. begann zu predigen bei Hofe und in Lüben, sammelte kleine fromme Konventikel zu geistlicher Aussprache und wirkte durch Schriften, bes. durch Sendbriefe, da „Briefe mehr ausrichten als die Büchlein". Doch verwahrte Schw. sich Neuj. 1524 in einer „Ermahnung" an den Bresl. Bischof, seiner ersten Programmschrift, entschieden gegen den Namen „lutherisch". Bald darauf ging seine „Ermahnung des Missbrauchs etlicher furnehmster Artikel des Evg." aus, in der er bereits bedenklich auf die Gefahren blickt, welche die Betonung der Rechtfertigung aus Glauben allein bringe, und über den äusserlichen Glauben der Menschen, ihren Buchstabendienst ohne lebend. Geist und den Mangel an

[1] „Schw. had mit de godgeleerden van professie, Fr. met het godsdienstige volk to doen." SEPP, Geschiedk. Naspor. I 161.

Leben im Geiste Klage führt; er empfiehlt als Gegenmittel Aufrichtung des christl. Bannes. Inzwischen hatte er in dem 1523 in Liegnitz am Johannisstift tätigen, früher Neisser Kanonikus und Notar der bischöfl. Kanzlei Val. Krautwald einen tatkräftigen Gesinnungsgenossen gefunden.

2. Im Lauf des Jahres 1525 entwickelte Schw. seine eigentümliche Abendmahlslehre, die er aus „Heimsuchung von oben“ erhalten haben will. Christus meine: mein Leib ist dies, nämlich Brot, geistliche Speise; mein Blut ist dies, nämlich geistlicher Trank. Krautwald widerstrebte erst, liess sich aber dann (16. Sept.) dafür gewinnen und lieferte ihm nun die wissenschaftl. Begründung der neuen Auffassung. Mit seinen Quaestiones contra impanationem und einem Briefe Krautwalds ritt Schw. nun abermals nach Wittenberg, verhandelte mit L., Jonas u. a. über das Abendmahl und begehrte auch Aufrichtung des Bannes [1]. Freundlich aufgenommen, aber sachlich abgewiesen [2], fuhr er daheim fort, für seine Abendmahlslehre Propaganda zu machen und sich damit immer weiter von L.s Sache zu scheiden; dafür wurden die Strassburger und Schweizer jetzt auf ihn aufmerksam (Lang, D. Evg.-Kommentar M. Butzers S. 17). Die Liegnitzer Geistlichkeit hielt dabei fest zu ihm, Widerspruch erhob dagegen der Goldberger Schulmann Trozendorf. Schw.s alter Freund Hess wendete sich jetzt entschieden gegen ihn; er aber begab sich von L. zu Tauler und der „deutschen Theologie“ und entwickelte jetzt immer klarer seine Anschauung vom „inneren, wahren, lebendigen Wort Gottes, das Gott selbst ist und dem äusseren, bildlichen Wort vorgehen muss“. 1526 oder 27 war er heimlich in Augsburg, um die Führer der Wiedertäufer dort kennen zu lernen, fühlte sich aber von ihren „greulichen Irrtümern“ abgestossen (BbKG 8, 98 f.). Oekolampad, der in Schw. einen Bundesgenossen gegen L.s Abendmahlslehre begrüsste, brachte ein Schreiben von ihm 1527 in Basel in Druck [3]. Seinen Liegnitzer Anhängern gab Schw. den Rat, sich einstweilen ganz des Abendmahls zu enthalten, bis die rechte christl. Gemeinde sich konstituiert haben werde („Stillstand“); bald verbreitete sich das Gerücht, er wolle auch die Kindertaufe abschaffen. Herzog Friedrich, dem auch unter diesen Beunruhigungen die Gründung einer Univ. missglückte, wurde besorgt, ob er, von Schw. beraten, auf rechtem Wege wäre; dieser beruhigte ihn zunächst; als aber König Ferdinand von Böhmen, von Joh. Faber aufgestachelt, den Herzog seinetwegen zu bedrängen anfing, zog Schw. es vor, 1529 Schlesien zu verlassen. Er begab sich zu seinen Anhängern im südwestl. Deutschland, nach Strassburg; hatte doch Butzer ihn 1528 gegen L. verteidigt. Erst Capito, dann M. Zell, nahmen ihn freundschaftlich im eignen Hause auf; Katharina Zell bewahrte ihm zeitlebens treue Freundschaft. Aber die Abneigung Schw.s gegen die organisierte Kirche, sein Konventikelwesen, seine Geringschätzung aller „Zeremonien“, auch der Sakramente, endlich seine Verbindung mit M. Hoffmann, führte auf der Strassb. Synode Juni 1533, die der Einigung der Prediger und der Stellungnahme gegen die Sektierer gewidmet war, zu einer Disputation mit ihm, die

---

[1] Vgl. ausser dem Epistolar II 2 no. 1. E 5, 277, 294, 330, 337 f. „Sunt molestissimi et garruli“, so klagte L. über beide Schlesier. Mel.s Urteil lautete später: Schw. stultum magis quam improbum esse arbitror, CR 2, 955.

[2] 14. April 1526 erfolgte L.s schriftliche Zurückweisung, E V 337.

[3] De cursu verbi Dei, origine fidei et ratione justificationis. Eine zweite Schrift von ihm veröffentlichte bald darauf Zwingli.

seine Position auch hier erschütterte. Freiwillig verliess er die Stadt. Ein Wanderleben begann jetzt für ihn (Esslingen, Augsburg, Speier, Ulm). Ein Kolloquium in Tübingen 1535 mit Butzer, Blarer und Frecht[1] schuf einen Vertrag, in dem ihm Duldung gegen das Versprechen, die Kirche nicht stören zu wollen, zugesagt wurde. Als aber auf Frechts Betreiben 1540 der Theologenkonvent zu Schmalkalden ihn (nebst S. Franck) als Irrlehrer wegen seiner Lehre vom Fleische Christi öffentlich brandmarkte[2], verwandelte sich sein Wanderleben in ein Fluchtleben. Vergeblich versuchte er sich 1543 L. zu gemeinsamer Gegnerschaft gegen die Schweizer zu nähern; bitter wies dieser den „vom Teufel besessenen Narren“ ab (deW 5, 613)[3]. Auch Annäherungsversuche an andre Führer der Evangelischen blieben erfolglos. Mel. rief 1558 die Obrigkeit gegen ihn auf: talis sophistica Principum severitate compescenda est! (CR 9, 579). Aber in unermüdlicher literarischer Tätigkeit sammelte und erbaute er seine Anhänger und stritt mit den verschiedensten Theologen der luth. wie der ref. Kirche, bis ihn 1561 in Ulm ein sanfter Tod zum Frieden führte.

3. Seine Lehre ist Erneuerung der deutschen Mystik unter dem Einfluss der Formeln der reformatorischen Lehre und in besonderer Zuspitzung aus Anlass der christologischen Kontroverse des Abendmahlsstreites. Die Gelassenheit der Seele, der Glaube als inneres Fühlen und als Mitteilung des Wesens Gottes an den Menschen, die Rechtfertigung als innerliche Gerechtmachung, dann die an M. Hoffmann erinnernde Lehre (vgl. S. 97), dass Christi Menschheit nicht aus der kreatürlichen Welt stamme, sondern durch Marias Wiedergeburt geheiligtes, daher der Vergottung fähiges Fleisch sei, das nun aber auch als göttliches keine Verbindung mit den irdischen Abendmahlselementen eingehen könne, sind charakteristische Stücke seiner Theologie[4].

Seine Anhänger in Schlesien[5] (bes. unter den Bauern) sammelten sich nach seinem Tode (seit 1570) zu kleinen Gemeinden; diese wuchsen an durch Vereinigung mit Wiedertäuferresten seit 1589. Sie erhielten sich in der Umgegend von Goldberg, bis eine Jesuitenmission 1720 die meisten zur Auswanderung trieb, erst nach Sachsen, dann nach Holland, England, schliesslich nach Amerika (Philadelphia). Kleinen Resten, die zurückgeblieben waren, wurde von Friedrich d. Gr., als Schlesien preussisch geworden, Duldung zugesichert, sie starben aber allmählich aus. Im Herzogtum P r e u s s e n, wohin Schw. 1525 briefliche Verbindung angeknüpft hatte, gewann er in Herrn F r i e d r. v. H e i d e c k[6]

[1] Vadians Briefs. V, 1, 236 f. Württemb. KG S. 353. Calw 1893.

[2] CR 3, 983 ff., s. o. S. 474.

[3] Durch Verdrehung seines Namens in Stenkfeld hat L. den Polemikern eine wohlfeile, aber mit viel Behagen gebrauchte Waffe gegen ihn geschmiedet: vgl. z. B. SCHLÜSSELBURG, Catalogus haereticorum pars X.

[4] Vgl. auch RITSCHL, Rechtfertigung I [2] 318 f. Gleichwohl sah man im Kreise der Philippisten in ihm den eigentlichen Urheber der Ubiquitätslehre. RIEDERER, Nachr. I 473.

[5] Hier suchte die Obrigkeit durch Konfiskation der Bücher der „Schwärmer“ der Ausbreitung zu wehren, und auch luth. Geistliche verteidigten energisch diese Art der „Inquisition“, vgl. CRADECKER [in Löwenberg], Bericht, ob weltliche Gewalt die Schriften der Schwärmer frei zuzulassen schuldig sei. Witt. 1556.

[6] Vgl. TSCHACKERTS Neudr. d. Christl. Ermahnung Heidecks. Königsb. 1892. THBESCH, Fr. v. Heydeck, Königsb. 1897.

einen einflussreichen Anhänger, durch welchen Herzog Albrecht selbst vorübergehend dem Luthertum entfremdet wurde. Eine Anzahl masurischer Geistlichen wurden Schwenckfeldianer; Speratus als Bischof von Pomesanien liess durch die Rastenburger Synode 1531 ihren Führer Peter Zenker suspendieren. Da ordnete der Herzog ein Religionsgespräch in Rastenburg an, auf dem Schw.s Liegnitzer Freund Fab. Eckel namens der Partei mit Speratus und Poliander Dez. 1531 disputierte. Die Schwenckfeldianer schrieben sich den Sieg zu, und Albrecht verwehrte die von Speratus gewünschte Veröffentlichung der Protokolle. L. wie die Züricher suchten in dieser kritischen Zeit Einfluss auf den Herzog zu gewinnen. Nach vier Jahren der Unsicherheit bewirkte erst der Zusammenbruch des Münsterschen Täuferreiches, dass Albrecht dem Spiritualismus seinen Schutz definitiv entzog; das Luthertum konnte nun seine Herrschaft befestigen [1]. In Württemberg ging Herzog Christoph 1554 mit einer schärferen Verordnung gegen die Schwenckfelder vor; aber eben hier wie in der Rheinpfalz, wo sie in Landau seit 1543 vorübergehend grosse Ausbreitung fanden, diente gerade die Verfolgung dem festeren Konventikelverband der Anhänger, von denen noch im 17. Jh Spuren nachweisbar sind. 1564 schreibt Herzog Christoph: „Wir werden des bericht, dass zu Augsburg, Nürnberg, in der Grafschaft Tirol, im Allgäu, Schlesien, auch eines Teils der Mark viel vornehmer Leute dieser Sekte verwandt sind“ (Neudecker, N. Beitr. II 77).

Auch im Kreise der Schwenckfelder entstanden zahlreiche geistliche Lieder, von denen einige durch Vermittlung des Konstanzer und des Strassburger Gesangbuchs auch im evg. KLied Aufnahme fanden [2].

---

[1] Vgl. Tschackert, Urkundenb. I 184 ff. Ders., P. Speratus S. 50 ff. Halle 1891.

[2] AFHSchneider, Zur Litteratur der Schw.schen Liederdichter. Berl. 1857 (Progr.). Koch, G. des KLiedes. [3] II 151 ff.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 1. Zum Ganzen: ETroeltsch in Kultur der Gegenwart I, 4. 253 ff.

S. 6. HBoehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig 1906.

S. 9. „Deutsche Theologie“: FCohrs in RE 19, 626 ff.

S. 11 Anm. 1. HSchrörs, Leo X., die Mainzer Erzbischofswahl und der Ablass im J. 1514 in ZkTh 1907, 267 ff.

S. 15. PKalkoff, Kard. Cajetan auf dem Augsb. Reichstag in QF 10, 226 ff.

S. 23. PKalkoff, W. Capito im Dienste EBs. Albrecht. Berlin 1907 (nicht 1906).

S. 29 Anm. 1. PKalkoff, Nachtrag zur Korrespondenz Aleanders in ZKG 28, 201 ff.

S. 35 u. 64 ff. KMüller, Luther und Karlstadt. Tübingen 1907.

S. 39 Anm. 2. Die Wittenberger und Leisniger Kastenordnung, hrsg. v. HLietzmann. Bonn 1907.

S. 44. LPastor, Geschichte der Päpste IV 2. Freiburg 1907; dass. S. 45 u. 73.
S. 47. Die Schriften Heinrichs von Kettenbach, hrsg. v. OClemen. Leipz. 1907. Zu Brenz: Bossert in BwürttKG 1906, 97 ff.
S. 82 Anm. 1. ThKolde, Histor. Einleitung in die Symbolischen Bücher d. evg.-luth. Kirche. Gütersloh 1907 S. LIV ff.; dass. S. III ff. zu S. 104; S. XXXIII ff. zu S. 114; S. XLII ff. zu S. 130; S. LXV ff. zu S. 289.
S. 82 Anm. 2. JBGötz, Die Glaubensspaltung im Gebiete der Markgrafsch. Ansbach-Kulmbach 1520—35. Freiburg 1907.
S. 104. Acta Comitiorum Augustae, hrsg. v. GBerbig. Halle 1907; ders. Der Veit Dietrich-Kodex zu Nürnberg. Leipz. 1907.
S. 108. Schornbaum, Politik Nürnbergs 1529/30, in Mitt. VG Nürnb. 17, 178 ff.
S. 110 Anm. 2. KMüller, Tetrapolitana in RE 19, 559 ff.
S. 120. FWestphal, Zum Andenken an Fürst Georg v. Anhalt. Leipz. 1907; OClemen, Briefe von Emser, Cochläus, Mensing und Rauch an die Fürstin Margarete und an Johann und Georg v. Anhalt. Paderborn 1907.
S. 136. Cardauns, Zur KPolitik Herzog Georgs in s. letzten Regierungsjahren in QF 10, 101 ff.
S. 140. FRoth, Zur Gesch. des Reichstags zu Regensburg in ARG 2, 3 u. 4.
S. 154. NB 1. Abt. X. hrsg. v. WFriedensburg. Gotha 1907. (1547/48).
S. 163 Z. 18 v. o. l. Reichstagsabschied st. Reichsabschied.
S. 176 Anm. 1. Wernle in ZKG 27, 84 ff.
S. 221 u. 222. LPastor, Gesch. d. Päpste IV 2, 586 ff. (Die Stiftung des Oratoriums der göttl. Liebe fällt schon etwa ins J. 1517.) Benrath, Theatinerorden in RE 19, 582 ff.
S. 248 Anm. 1. Hetzenauer, Biblia sacra vulg. edit. Innsbr. 1906 berechnet die Varianten auf 4900 (Kath 87 [1907], S. 327).
S. 268. Teresa: jetzt Zöckler in RE 19, 518 ff.
S. 291. KSturmhoefel, Kurfürstin Anna v. Sachsen. Leipz. 1906 (dazu ThLZ 1907, 305).
S. 338 Z. 18 v. o. l. Gregor XIII st. Gregor VIII.
S. 339 Z. 6 v. o. l. Nonkonformisten st. Neukonformisten.
S. 363 Z. 1 v. u. l. Schlesiens st. Schesiens.
S. 405 Anm. 2. JRautenstrauch, L. und die Pflege der kirchl. Musik in Sachsen. Leipz. 1907.
S. 428 zu Duraeus: KBrauer, G. der Unionstätigkeit Duries unter dem Protektorat Cromwells. Marburg 1907.
S. 437. JEitle, Die einstigen Klosterschulen in Württemb.; ESchmid, Das württemb. Volksschulwesen im 16. Jh. in Beihefte zu den Mitt. Ges. f. deutsche Erziehungs- u. Schulgesch. 11 (1906) S. 7 ff. 89 ff.
S. 438. NPaulus, Luther und die Hexen in HpBl 139, 557 ff.

Register.

Das Papsttum.

Seine Idee und ihre Träger.

Von

Professor D. G. Krüger, Gießen.

8. 1907. M. 1.—, kart. M. 1.25.

Feine Ausgabe in Geschenkband M. 2.—.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 3 4.)

Die Zukunft des Papsttums.

Von

Baldassare Labanca,

Professor der Kirchengeschichte an der Universität Bonn.

Autorisierte Uebersetzung

von

Marie Sell.

8. 1906. M. 1.50.

Pietisten

von

Lic. **J. Jüngst,**

Pfarrer in Stettin.

Klein 8. 1906. M. —.50. Kart. M. —.75. Feine Ausg. geb. M. 1.50.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 1.)

Johann Lorenz Mosheim.

Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts.

Von

Karl Heussi, Dr. phil.

8. 1906. M. 6.—.

August Gottlieb Spangenberg

Bischof der Brüderkirche.

Von

Lic. **Gerhard Reichel,**

Dozent am theologischen Seminar in Gnadenfeld.

Groß 8. 1906. M. 5.—. Gebunden M. 6.50.

Geschichte des Protestantismus in Oesterreich.

In Umrissen.

Im Auftrag der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich.

Von **Georg Loesche.**

Klein 8. 1902. M. 2.—. Gebunden M. 2.50.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

